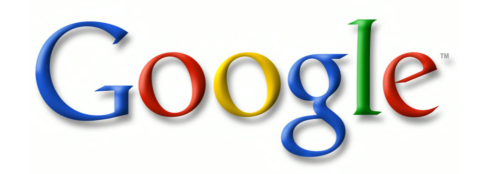
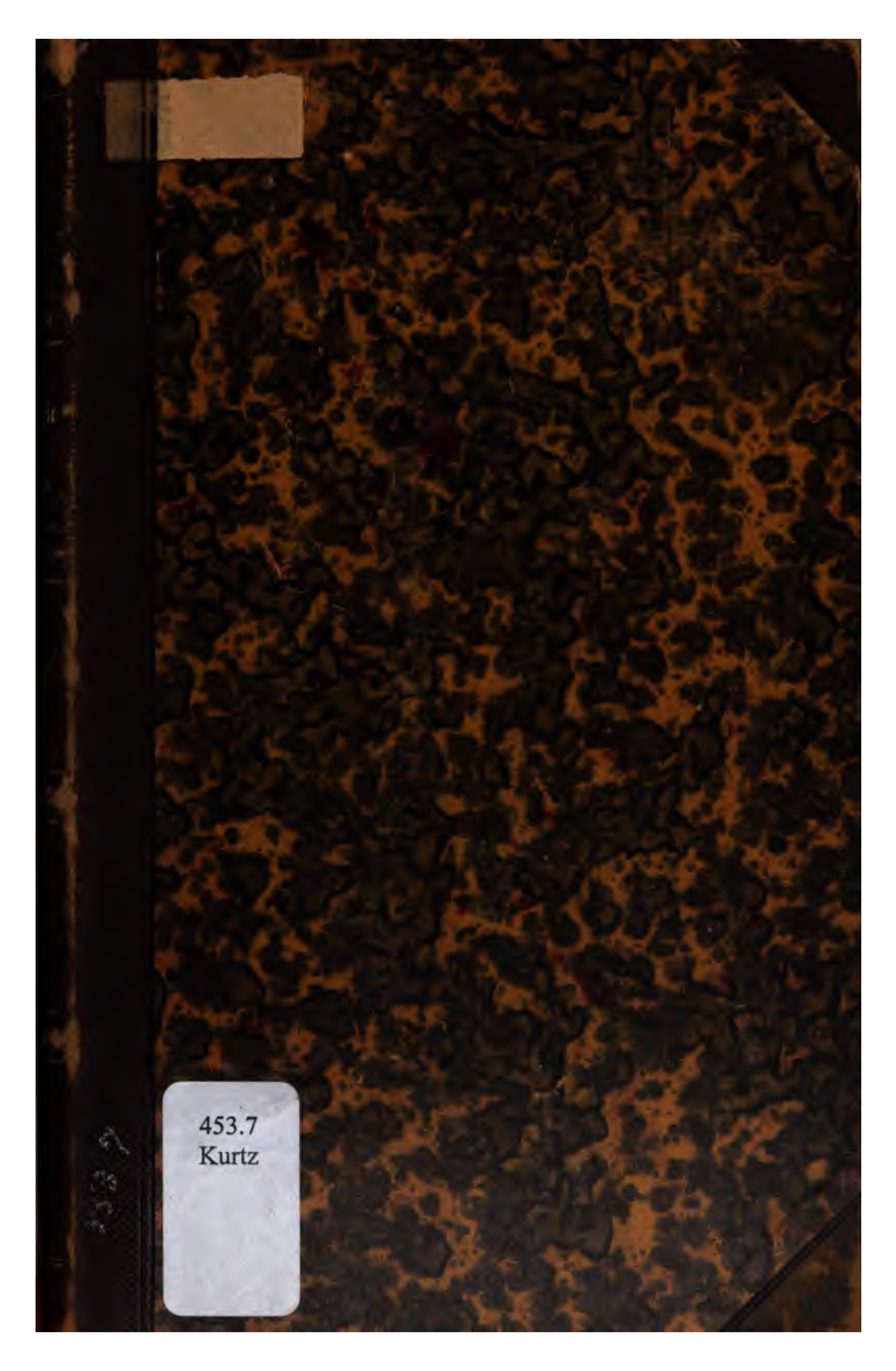
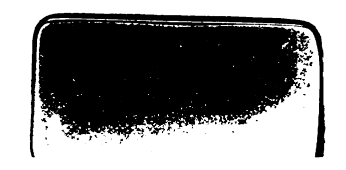
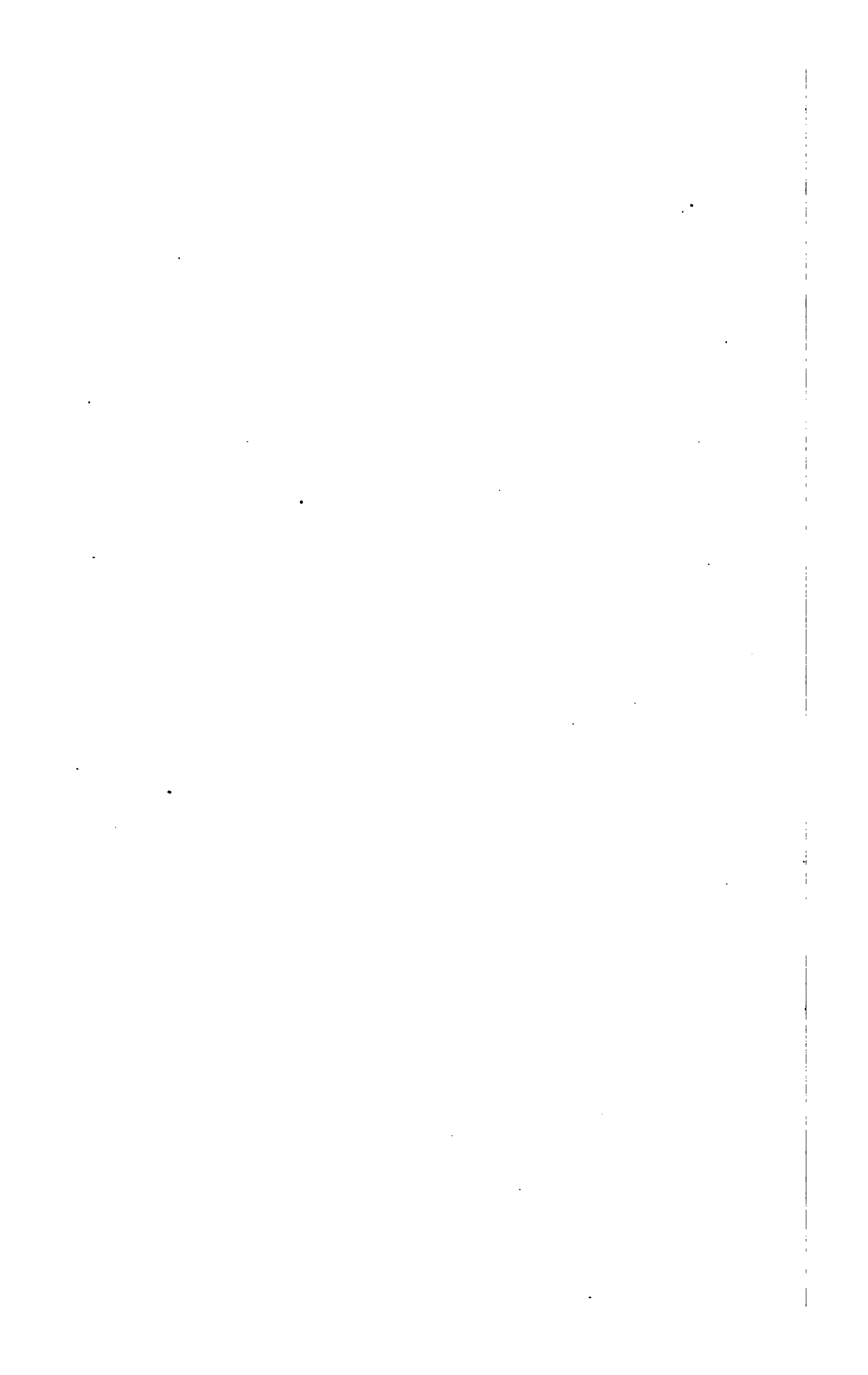





יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.





# Zur
# Theologie der Psalmen.

Von

Prof. Dr. J. H. Kurtz.

(Abdruck aus der Dorpater Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1864, IV. 1865, I. III.)

Dorpat.
Druck und Verlag von E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.
1865.

Gegen den Druck dieser Schrift: „Zur Theologie der Psalmen", — ist nach vorgängiger Durchsicht von Seiten des Livländischen evangel.-lutherischen Consistoriums nichts einzuwenden.

Riga Schloß, d. 30. September 1865.

(Nr. 1856.) Dr. Christiani, Vicepräses.

J. A. Busch, Not.-Cons.

---

Von der Censur erlaubt.

Riga, den 20. October 1865.

# Inhalt.

de
ve
S
li
ti
pr
N
Le
ko
vo
G
ge
er
er
nd
be
so
bi
ei
d
E

Die Grundlage für die gesammte sittlich-religiöse Entwickelung unter dem alten Bunde bildet die Thorah oder das Gesetz Mose's mit seiner vergangenheitsgeschichtlichen Grundlegung und seiner gegenwartsgeschichtlichen Einrahmung. Die in der Thorah niedergelegte Kunde von den urgeschichtlichen Wegen und Thaten Gottes unter den Vätern und Ahnen des israelitischen Volkes, von seinen gesetzlichen Forderungen an dieselben, und den prophetischen Verheißungen und Drohungen für dieselben, sollte auch ihren Nachkommen als stetige Norm und Quelle für ihr sittliches Thun und Lassen, ihr religiöses Wissen, Glauben und Hoffen dienen. Aber die Nachkommen sollten während des Fortgangs ihrer Geschichte nicht auf das Maß von Erkenntniß und Einsicht in den Heilswillen und die Heilsabsichten Gottes beschränkt bleiben, das ihren Vätern im Anfange der Heilsgeschichte genügt hatte. Mit der fortschreitenden Heilsgeschichte sollte auch die Heilserkenntniß wachsen, der Glaube sich vergewissern, die Hoffnung extensiv sich erweitern und intensiv sich verdichten. Diese weitere Entwickelung vollzieht sich objectiv unter fortgesetzter Einwirkung göttlicher Thal- und Wortbezeugung, von der einerseits die prophetischen und später die priesterlich-sopherischen Geschichtsbücher, und andrerseits die prophetischen Weissagungsbücher Kunde geben; — sie vollzieht sich aber auch subjectiv durch die eigene sinnende Betrachtung der Wege Gottes in Natur und Geschichte, durch die Erwägung der mancherlei göttlichen Führungen im Volks- und Einzelleben, durch die Auseinanderlegung sowohl der Gefühle und Empfin-

dungen, welche dieselben in der Seele des frommen Dichters erwecken, als der Erfahrungen und Erkenntnisse, welche der Verstand des frommen Denkers daraus abstrahirt, endlich durch die Versuche, die dabei sich darbietenden Räthsel des Menschenlebens zu lösen. Die Denkmäler dieser subjectiven Entwickelung des religiösen Lebens und Erkennens liegen in der Lied- und Spruchdichtung des alten Testamentes vor.

Freilich ist der Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Literatur des alten Testamentes kein absolut durchgreifender. Auch jene entbehrt nicht gänzlich des subjectiven, und diese nicht unbedingt des objectiven Momentes. Auch die objectivste, d. h. am meisten unmittelbar göttliche Belehrung im Alten Testament, wie sie, von der Thorah abgesehen, in den Weissagungsschriften der Propheten uns vorliegt, trägt doch mehrfach auch subjectiven Charakter an sich, — formell nicht nur, insofern sie in der dem Propheten individuell- eigenthümlichen Sprach-, Ausdrucks-, und Auffassungsweise hervortritt, sondern auch materiell, insofern die nothwendige Auswahl, Begrenzung und Vereinseitigung der aus der Fülle des göttlichen Allwissens dem Propheten zuströmenden Belehrung bedingt ist durch dessen invidudelle Geistesrichtung und dessen jedesmalige Situation, Stimmung und Erregung. So sind andrerseits auch die schriftstellerischen Producte subjectiven Empfindens, Denkens und Reflectirens seitens der heiligen Autoren nicht ohne objectiv-göttlichen Halt, Basis und Norm, insofern dasselbe von dem Wissen um die objectiven Thaten, Wege und Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte, in Gesetz und Weissagung ausgeht und von diesem Wissen beseelt, beherrscht und geleitet wird, wenn es den dadurch erregten Gefühlen sich hingiebt, ihren Inhalt weiter zu entfalten, ein volleres Verständniß derselben zu ermitteln und die dabei hervortretenden Widersprüche und Probleme zu lösen unternimmt.

Auch ist der angegebene Unterschied zwischen den beiderlei heiligen Schriften nicht so durchgreifend und ausschließlich zu fassen, als ob etwa in den Schriften der objectiven heiligen Literatur, wenn sie entweder als Geschichtschreibung die göttlichen Führungen des erwählten Volkes vorführen, oder wenn sie als prophetische Belehrung der Gegenwart das Verständniß über sich selbst aus der Vergangenheit und Zukunft der Heilsgeschichte eröffnen, keinerlei Kundgebung subjectiver Empfindung oder Reflexion erwar-

tet werden könne oder dürfe, — und umgekehrt in der heiligen Spruch- und Liederdichtung jedes Hinzutreten neuer objectiver Offenbarung gänzlich ausgeschlossen sei. Wie in den prophetischen Weissagungsschriften sich auch lyrische, psalmartige Gefühlsergüsse, in welchen der Prophet seiner durch das objectiv Verkündigte aufgeregten subjectiven Empfindung Ausdruck giebt, finden können und wirklich sich finden, so kann auch in der Lied- und Spruchdichtung, wo der Dichter ex professo nur seinen Gefühlen, Empfindungen und Reflexionen sich hingeben will, doch auch ein Blitz unmittelbarer göttlicher Offenbarung in seine Seele hineinleuchten und ihm ein neues, objectives Moment fortschreitender Heils-Erkenntniß darreichen.

Aber nichts desto weniger bleibt doch die Unterscheidung von objectiver und subjectiver Offenbarungsliteratur in ihrem vollen Rechte; — denn a potiori fit denominatio.

Wir vindiciren unbedenklich auch den literärischen Erzeugnissen subjectiver Religions- und Heilserkenntniß im alten Testamente den Charakter nicht nur der heiligen, sondern auch der Offenbarungsliteratur, wenigstens sensu latiori. Auch wo sie, ihrer eigenthümlichen Aufgabe und Tendenz zufolge, ohne Hinzubringung neuer Offenbarungselemente nur den bereits vorhandenen göttlichen Offenbarungsgehalt auf sich einwirken lassen und ihn mit ihren Erfahrungen über Natur, Geschichte und Menschenleben in Einklang zu bringen trachten, sind sie heilig ihrem Ursprunge nach, als von heiligen, gotterleuchteten Autoren abgefaßt, heilig durch ihre Motive und Tendenzen, heilig durch ihre Bestimmung zu authentischen Zeugnissen von dem Maße, dem Umfange und der Tiefe der Religionserkenntniß und Heilsaneignung unter den Frommen des alten Bundes nicht nur, sondern auch für den Christen noch als mustergültige Beispiele geistlicher Uebung in der Gottseligkeit und geistlichen Ringens und Kämpfens unter den Freuden und Leiden, Anfechtungen und Heimsuchungen des irdischen Lebens, — heilig endlich durch ihre factisch vorliegende, unter göttlicher Aufsicht und Mitwirkung vollzogene organische Eingliederung in den Gesammtcomplex der alttestamentlichen Offenbarungsurkunden. Und auch als Offenbarungsschriften mögen wir sie bezeichnen, nicht nur weil und in sofern sie doch auch einzelne Momente objectiver göttlicher Offenbarung enthalten mögen, sondern auch weil sie, unter dem Lichte und der Zucht des göttlichen Geistes ent-

standen, und durch ihre Aufnahme in den Kanon der heiligen Schrift alten Bundes für die geistliche Erbauung nicht allein der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen Gemeinde bestimmt, uns offenbaren, wie im Reiche Gottes unter den mannigfachen Lagen und Zuständen des Lebens gottgefällig gebetet, gelobt, gedankt und geglaubt, meditirt und reflectirt, geistlich gekämpft, gerungen und gesiegt werden soll.

Was nun einerseits die Unterscheidung und Heraushebung, so wie andrerseits die dogmatisch-heilsgeschichtliche Verwerthung des etwaigen objectiven Offenbarungsgehaltes in diesen durch Inhalt und Form sich im Allgemeinen als Producte bloß subjectiver Religiosität kennzeichnender Schriften betrifft, so wird bei ersterer die wissenschaftlich-gläubige Forschung allerdings mehrfach schwanken und auch irren können, aber doch auch hier bei gewissenhafter und unbefangener Prüfung und Erwägung zu mehr oder minder sichern Resultaten zu gelangen im Stande sein. Bei letzterer aber wird nicht nur wie bei allen alttestamentlichen Offenbarungsmomenten die noch unfertige, weil noch in pädagogisch-fortschreitendem Entwickelungsgange begriffene Gestaltung und Begrenzung mit in Rechnung zu bringen sein, sondern auch hier, eben wegen der durch die subjective Fassung und Einrahmung bedingten größern Unsicherheit des Resultates der Forschung größere Vorsicht und Zurückhaltung zu beobachten sein.

Was aber weiter die oben prädicirte Mustergültigkeit der in diesen Schriften vorliegenden Beispiele subjectiv-religiöser Geistesthätigkeit betrifft, so werden dieselben freilich nicht nach allen Seiten hin, ohne alle weitere Sichtung und Prüfung, ohne alle Umsetzung aus dem alttestamentlichen in den neutestamentlichen Geist, als maßgebend auch für das evangelisch-christliche Bewußtsein gelten können. Der ungeheure Fortschritt, den die Heilsgeschichte und mit ihr die Heilserkenntniß durch den Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von Mose zu Christo, von den Propheten zu den Aposteln gemacht, darf natürlich nicht unbeachtet gelassen werden. Die gepriesene Mustergültigkeit der religiösen Gottes-, Welt- und Selbstbeschauung in jenen Schriften wird sich daher in manchen Fällen, wo das Gesetz dem Evangelium, das Stückwerk dem Vollkommnen, das unsichere Ringen nach der Wahrheit dem sichern Besitze derselben gewichen ist, mehr auf Form und Tendenz, als auf Inhalt und Resultat des

dort Vorliegenden beziehen müssen. Aber auch dieses beschränkte, und durch die eigene evangelische Einsicht zu sichtende und zu begrenzende Maß von Mustergültigkeit ist immer noch gar hoch anzuschlagen, — um so höher, als das neue Testament bei seinem entschieden objectiven Lehrcharakter keine Schriften darbietet, die wie jene ex professo das subjective Ringen nach Aneignung, Fruchtbarmachung und Verarbeitung des Offenbarungsgehaltes uns exemplificirend vor Augen stellen, — keine, die auf evangelischem Gebiete und im evangelischem Geiste das leisten, was jene auf gesetzlichem Gebiete und im gesetzlichen Geiste so viel- und allseitig geleistet haben.

---

Unter jenen Denkmälern alttestamentlicher Frömmigkeit und Heilsaneignung nimmt der Psalter eine schon wegen des Reichthums, der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der darin zusammengefaßten Lieder, in denen alle oben erwähnten Bestrebungen und Entwickelungen, Mustergültigkeiten und Unzulänglichkeiten der subjectiven alttestamentlichen Religiosität unter den mannigfachsten Gesichtspuncten, Anlässen und Tendenzen zum Ausdrucke kommen, eine hervorragende Stellung ein. Eine klare Erkenntniß und sichere Würdigung der im Psalter vorliegenden heilsgeschichtlichen, religiösen und ethischen Anschauungen wird daher ein um so größeres Bedürfniß, je entschiedener man, und mit vollem Rechte, den Psalter zu allen Zeiten als das tägliche Gebet- und Uebungsbuch auch für den Christen gepriesen und benutzt hat, und auch fortan preisen und benutzen wird.

Dieser Aufgabe hier allseitig genügen zu wollen, kann begreiflich nicht unsere Absicht sein. Nur einige der hervorragendsten und auffälligsten oder bedenklichst erscheinenden Momente sollen hier näher ins Auge gefaßt und beleuchtet werden. Nach der heilsgeschichtlichen Seite hin beabsichtigen wir den messianischen Gehalt, nach der religiös-ethischen Seite hin aber die Vergeltungslehre, die Selbstgerechtigkeitsäußerungen und die anstößigen Imprecationen der Psalmen zur Betrachtung, Erläuterung und Würdigung herbeizuziehen.

## I. Der messianische Gehalt in den Psalmen.

Man unterscheidet typisch-messianische und prophetisch-messianische Psalmen. Letztere bieten directe Weissagungen über die durch 2. Sam. 7, 12 ff. in Aussicht gestellte Vollendung des theokratischen Königthums in der Person des künftigen Messias dar. Erstere dagegen sind zunächst und ex professo nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart gerichtet, nicht auf den künftigen Heilsvollender, sondern auf eine der Gegenwart angehörige heilsgeschichtliche Persönlichkeit, insonderheit auf einen bestimmten theokratischen König aus dem Hause Davids. Indem der Dichter hier die individuell-historischen Erlebnisse, Situationen, Empfindungen und Entschlüsse einer solchen Persönlichkeit schildert, gewinnen seine Worte öfter zugleich eine messianische Bezüglichkeit vermöge der heilsgeschichtlichen Stellung dieser Persönlichkeit, durch welche sie in Situationen gebracht ist, die mutatis mutandis mit innerer Nothwendigkeit in dem Leben und Wirken des künftigen Heilsvollenders, der als solcher auch ihre heilsgeschichtliche Stellung und Aufgabe zur Vollendung bringt, in verklärter Gestalt und erhöhter Potenz sich wiederholen. Es ist möglich, daß dem heiligen Dichter selbst schon diese vorbildlich-messianische Bezüglichkeit seiner Worte zum Bewußtsein gekommen ist; — und dieß wird namentlich da der Fall sein, wo er Situationen aus dem Leben und Wirken, oder der Stellung und Aufgabe jener zeitgeschichtlichen Persönlichkeit schildert, die er selbst schon aus den bisherigen Verheißungen, insonderheit aus 2. Sam. 7, als vorbildlich d. h. als wesentlich heilsgeschichtlich erkennen konnte; — aber auch dann ist der Psalm kein prophetischer, sondern ein typischer, weil er das zukunftgeschichtliche Urbild nur in und mit dem zeitgeschichtlichen Vorbilde schaut, und ersteres von letzerem noch nicht mit klarem und sicherm Bewußtsein abgelöst und isolirt hat, so daß Alles und Jedes, was er sagt, mit den Zuständen des Vorbildes, nicht aber auch ebenso mit denen des Urbildes quadrirt. Andererseits ist es aber auch möglich, daß die messianische Bezüglichkeit seiner Worte dem Dichter selbst noch nicht, sondern erst den spätern Lesern zum Bewußtsein kommt und kommen konnte, weil der Fortschritt der prophetischen Weissagung damals noch nicht, sondern erst später die Mittel und Substrate für diese Erkenntniß darbot. Nichts desto weniger aber ist die dem Dichter

selbst noch latente und erst dem spätern Leser erkennbare messianische Bezüglichkeit seiner Worte als von Anfang an denselben immanent, weil wenn auch nicht von Dichter selbst, so doch vom Geiste Gottes, unter dessen Anregung und Aufsicht er dichtete, intendirt anzusehen.

So richtig aber an sich die Unterscheidung zwischen typischen und prophetischen Psalmen auch ist, und so sehr auch diese Unterschiedlichkeit als eine wesentliche und begrifflich wohl zu fixirende festzuhalten ist, so ist doch andererseits auch die innere Verwandtschaft derselben, ihre gemeinsame Basis und Tendenz nicht zu verkennen. Denn nicht nur wohnt, wie oben gezeigt wurde, auch den zeitgeschichtlich-typischen Psalmen eine prophetische Tendenz inne, sondern auch die zukunftgeschichtlich-prophetischen Psalmen können, was schon durch ihren Psalmencharakter als vorherrschend subjectiv-religiöser Poesie bedingt ist, des typischen Momentes nicht völlig entbehren, in dem wenigstens ihr Ausgangspunkt und ihre Grundlage typische seien müssen. Ohne das Vorhandensein der typischen Grundlage und ohne die prophetische Anregung, die er von daher erhalten, würde auch der Sänger eines solchen Psalms nicht zu seinem prophetischen Resultate gelangt sein. Er hat das Urbild vom Typus abgelöst, aber der Typus hat doch seinem Geiste die Richtung auf das Urbild und die von ihm erfaßte Seite desselben gegeben. Zum rechten Verständniß dessen, was über das Urbild geweissagt wird, ist also auch hier der typische Ausgangspunkt und die typische Grundlage wohl zu würdigen.

Eben wegen dieser innern, wesentlichen Verwandtschaft beider ist der Gegensatz typischer und prophetischer Psalmen kein ausschließlicher, sondern vielmehr ein flüssiger. Es kann auch Psalmen geben, und es giebt solche, die von Haus aus typische sind, bei denen aber nichts destoweniger die Zustände, Aussichten und Hoffnungen der Gegenwart im Lichte der zukünftigen Vollendungzeit vorgeführt werden, ohne daß damit die Ablösung des Urbildes vom Vorbilde schon vollzogen wäre. Können wir diese als Mittelstufen und als Uebergänge von den typischen zu den eigentlich prophetischen ansehen, so giebt es andererseits auch solche, die sich gewissermaßen als Vorstufen zu denjenigen ansehen lassen, welche im strengern und eigentlichern Sinne den Namen der typischen verdienen. Wir meinen nämlich solche, die man nur dann als typische bezeichnen kann, wenn man diesen Begriff, der

im strengern Sinne nur auf heilsgeschichtlich nothwendige Stellungen, Situationen uud Erlebnisse anwendbar ist (weil nur deren Wiederholung im Leben des Urbildes eine nothwendige ist), so weit abschwächt oder erweitert, daß er auch das Zufällige und Unwesentliche in den heilsgeschichtlichen Entwickelungen, sofern es nur im Leben des Urbildes in analogen Erscheinungen sich wiederholt, umfassen kann. Die nähere Beschreibung und Begrenzung dieser Mittel- und Vorstufen wird sich indeß füglicher bei der speciellen Beleuchtung derjenigen Psalmen, die wir dahin zählen zu müssen glauben, darthun lassen.

Die Erkenntniß und Ausscheidung der messianisch- bezüglichen Psalmen hat schon das neue Testament durch häufige Citationen aus denselben und Anwendung ihrer Aussagen und Schilderungen auf die Person, das Leben und Wirken des Erlösers uns erleichtert; und es möchten nur wenige Stellen von naheliegender messianischer Bezüglichkeit im Psalter sich finden, die nicht schon das neue Testament hervorgehoben und als solche verwerthet hat.

Fassen wir diese Psalmen näher in's Auge, so stellt sich sofort durch ihren Inhalt eine durchgreifende Zweitheiligkeit derselben heraus: sie sind entweder messianische Herrlichkeitspsalmen, oder aber messianische Leidenspsalmen. Nur bei den erstern ist heutzutage noch Streit darüber, ob und wie weit sie bloß zeitgeschichtlich-typisch oder aber zukunftgeschichtlich-prophetisch zu fassen seien. Achten wir dann ferner auf den typischen Ausgangspunkt derselben, der ja auch bei den direct- und ausschließlich prophetischen Psalmen vorauszusetzen ist, so ist derselbe entweder ein specifisch-theokratischer und dann ausnahmslos in der Herrscher- und Siegerstellung des theokratisch-davidischen Königthums gegeben, dessen typische Bedeutung und Tendenz in 2. Sam. 7, 12 ff. als göttliche Offenbarung bereits vorlag, und dahin gehören Ps. 2. 16. 45. 72. 110; — oder er ist ein allgemein-menschlicher, und dann in der durch die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes bedingten Herrscherstellung desselben über die gesammte Naturwelt gegeben, zu deren heilsgeschichtlicher Verwerthung die Schöpfungsgeschichte (namentlich Gen. 1, 26 ff.) in Verbindung mit der Sündenfallsgeschichte (besonders Gen. 3, 17—19 vgl. K. 5, 29) Anlaß und Antrieb geben konnte. In diese Kategorie gehört nur ein Psalm, nämlich der achte. Die messianisch-

bezüglichen Leidenspsalmen (Ps. 22. 40. 41. 69) sind dagegen zugestandener Maßen sämmtlich nur typische (aus Gründen, die später erörtert werden sollen). Auch hat die bei den messianischen Herrlichkeitspsalmen so wesentliche und durchgreifende Unterscheidung des specifisch-theokratischen und des allgemein-menschlichen Ausgangspunktes bei ihnen mehr oder minder ihre charakteristische Bedeutung verloren, da die Leidensfähigkeit und Leidensnothwendigkeit ein allgemein-menschliches und nicht ein specifisch-theokratisches Attribut ist. Nichts desto weniger sind sie dennoch, wenigstens den Ueberschriften zufolge, Schilderungen der persönlichen Leidenserlebnisse und Leidenszustände Davids, und gewinnen, weil diese eben gerade durch die königliche Berufung und Stellung dieses Anfängers und Begründers des theokratischen Königthums bedingt und herbeigeführt sind, dadurch doch eine besonders significante und beziehungsreiche typische Bedeutung.

---

Die stärksten und entschiedensten Ansprüche auf die Geltung eines direct-messianischen hat unter den messianischen **Herrlichkeitspsalmen** ohne Zweifel

Psalm 110,

der uns einen theokratischen Weltherrscher schildert, in welchem Königthum und Priesterthum nach der Weise Melchisedeks vereinigt ist. Bei ihm sind die Merkmale eines eigentlich und ausschließlich prophetischen Psalms so überwältigend und zwingend, daß nur ein über alles Gebühr nachhaltiges Vorurtheil ihm diesen Charakter absprechen kann. Ein gewisses Maß von Berechtigung zu einem solchen Vorurtheil dürfen wir zwar, wie bei allen, so auch bei diesem Psalm, anerkennen, — eben weil die Psalmen ex professo der subjectiv-religiösen Literatur angehören, und daher nur verhältnißmäßig selten und ausnahmsweise objectiv-prophetische Verheißung in ihnen zu erwarten ist. Aber so weit geht diese Berechtigung doch nimmer, daß sie uns nöthige, jedes objectiv-prophetische Element in den Psalmen von vorn herein als unmöglich anzusehen und vorkommenden Falls die Augen vor allen entgegenstehenden, klaren und unabweisbaren Zeugnissen zu verschließen, oder dieselben durch exegetische Künste zu beseitigen. Und nur so viel Einfluß dürfen wir mit gutem Gewissen diesem allerdings nicht ganz

bodenlosen Vorurtheil einräumen, daß dasselbe uns antreibe und verpflichte, um so sorgfältiger und schärfer etwaige entgegenstehende Data zu prüfen.

Bei keinem einzigen Psalm ist die Frage nach der Richtigkeit der Ueberschrift, die David als Verfasser nennt, so wichtig, und für die Deutung des ganzen Liedes entscheidend, wie hier. Denn schon durch die Beantwortung dieser Frage wird es zur Entscheidung gebracht werden müssen, ob der Inhalt des Psalms zukunftgeschichtlich-prophetisch oder zeitgeschichtlich-typisch zu fassen sei. Letztere Auffassung ist nämlich mit der davidischen Abfassung schlechthin unverträglich. Denn David kann unmöglich, wenn er in Vers 1 mit den Worten beginnt: „Spruch Jehova's zu meinem Herrn" unter diesem אדֹני sich selbst gemeint haben; er muß dabei einen andern, von ihm unterschiedlichen König, dem auch er selbst als Unterthan sich unterordnen muß, im Auge gehabt haben, und das kann nur der zukünftige Vollender des theokratischen Königthums, nämlich der κατ' ἐξ. sogenannte Messias, sein.

Dagegen remonstrirt aber v. Hofmann (Weiss. und Erf. I, 170): „Daraus, daß der König angeredet oder in der dritten Person von ihm gesprochen wird, folgt weder, daß David den Psalm nicht verfaßt hat, noch auch, daß er in demselben von einem Andern handelt und nicht von sich. Kann es nicht derselbe Fall sein, wie mit Ps. 20, welcher mit einer Anrede an den König beginnt 2c.? Der ganze Psalm ist Rede eines einzelnen Israeliten, wie man aus V. 7 sieht*), und doch seiner Ueberschrift nach von David verfaßt. Oder müßten wir die Wette beistimmen, welcher sagt, von David könne derselbe nicht verfaßt sein, wenn er selbst der Gegenstand sein solle? Dann müßte auch ein König kein Kirchengebet um glückliche Führung seines Regimentes verfassen können. So gut aber David Empfindungen über ihn und seine Unternehmungen, wie er sie in einem rechten Israeliten voraussetzen mußte, den angemessenen Ausdruck leihen konnte, ebenso auch den Gedanken über ihn, welche durch sein Verhältniß zu Jehova nothwendig geweckt werden müssen. Hat er jenes in Ps. 20 gethan, so möchte dieß in Ps. 110 geschehen sein."

*) In der Verszahl muß ein Druckfehler vorliegen; wahrscheinlich ist Vers 1 gemeint.

Also zwei Analogien werden uns entgegen gehalten, eine aus dem israelitischen Alterthum, nämlich die Analogie von Ps. 20, und eine aus der christlichen Gegenwart, nämlich die Abfassung eines Kirchengebetes für den Landesherrn durch diesen selbst. Mit beiden sieht es aber mißlich genug aus. Was zunächst die letztgenannte betrifft, so fragen wir, und zwar mit der Zuversicht, eine verneinende Antwort zu erhalten: Ist es dann wirklich üblich, ja ist es auch nur natürlich, passend und schicklich, daß der Landesherr das Kirchengebet für sich selbst auch selbst abfaßt? Wir bezweifeln sogar, daß je ein christlicher Landesherr das gethan hat. Und ist dann Ps. 110 ein Kirchengebet, oder auch nur etwas dem Analoges oder Verwandtes? Ps. 20, der ein Bittgebet des Volkes für seinen König enthält, mag füglich mit dem christlichen Kirchengebet für den Landesherrn verglichen werden, nimmermehr aber der 110. Ps., der auch nicht das Mindeste enthält, das zu einer solchen Vergleichung berechtigen oder veranlassen könnte. Er enthält gar nichts von Bitte oder Gebet, sondern nur, wie sein Eingangswort besagt, einen „Spruch Jehova's" an einen König, als dessen Unterthan der Sänger selbst sich bezeichnet. Und auch die Meinung, daß der Psalm überhaupt zum gottesdienstlichen Gebrauche, oder wie so viele Psalmen vom Dichter zur musikalischen Aufführung bestimmt gewesen, hat weder in der Ueberschrift, noch im Inhalte den mindesten Halt. Der auf eine solche Bestimmung hinweisende terminus לַמְנַצֵּחַ, der namentlich den als davidisch bezeichneten Psalmen so geläufig ist und bei ihnen fast regelmäßig wiederkehrt, der auch in der Ueberschrift des 20. Ps. nicht fehlt, wird wenigstens bei unserm Psalm vermißt.

Aber auch die angebliche Analogie des 20. Ps. mit dem 110. zeigt sich bei näherer Prüfung in Allem, worauf es hier ankommt, mehr als Discrepanz, denn als Concordanz. In Ps. 20 bezeugt fast jedes Wort unzweideutig und unabweisbar, daß entweder, was nach dem Inhalte am nächsten liegt, Einer aus dem Volke, der des Volkes Gesinnung gegen den König zum Ausdruck bringt, der Dichter sein müsse, oder aber daß, wenn David der Ueberschrift zufolge ihn verfaßt hat, er nicht in seinem eigenen Namen und Sinne spricht, sondern in des Volkes Sinn und Namen. Der 110. Psalm dagegen enthält, wenn man seinen Inhalt nicht auf David, sondern auf einen Andern, nämlich den Messias, bezieht, auch nicht das

Mindeste, was der so unabweisbar sich darbietenden Ansicht entgegentritt, daß der Dichter aus seinem eigenen, und nicht aus des Volkes Sinn und Herzen spreche, wenn er beginnt: „Jehovah sprach zu meinem Herrn." Eben deshalb ist auch die davidische Abfassung bei Ps. 20 wenigstens fraglicher als bei Ps. 110. Und wenn wir auch unbedenklich zugeben, daß David in gefährlicher Kriegsdrangsal seine eigenen Wünsche und Gebete für den glücklichen Ausgang des Krieges dem Volke behufs gottesdienstlicher Fürbitte im Tempelcultus, so wie sie in Ps. 20 vorliegen, in den Mund gelegt haben könne; so werden wir uns doch nimmer zu der Ansicht bekennen dürfen, daß David auch seine durch Gottes Verheißung begründeten Hoffnungen und Aussichten auf sieghafte und glorreiche Ausdehnung seiner königlichen Herrschaft dem Volke derart habe in den Mund legen können, daß er ohne Weiteres mit den Worten beginnt: „Spruch Jehova's zu meinem Herrn." Denn hätte er in solcher Weise und zu diesem Zwecke sich dem Volke objectiviren wollen, so würde er ohne Zweifel statt des in diesem Zusammenhang sinnlosen, und jedenfalls den Leser unabwendbar irreführenden לַאדֹנִי, wohl wie in Ps. 2, 2 und 20, 7 לִמְשִׁיחוֹ, oder wie in Ps. 21, 2. 8 לַמֶּלֶךְ gesagt haben.

Allerdings wird man dem Ausspruche v. Hofmanns, daß David „ebensogut, wie er den Empfindungen über ihn und seine Unternehmungen, die er in einem rechten Israeliten voraussetzen mußte, auch den Gedanken über ihn, welche durch sein Verhältniß zu Jehova in einem rechten Israeliten nothwendig geweckt werden mußten, einen angemessenen Ausdruck leihen konnte" — in solcher Fassung und Allgemeinheit, wie er hier vorliegt, Zustimmung nicht verweigern dürfen. Denn in der That, warum sollte er das Eine nicht eben so gut wie das Andere haben thun können? Bei näherer Prüfung findet man indeß bald, daß die hier ponirten Fälle mit den in der Wirklichkeit vorliegenden, und zwar gerade in den Punkten, die hier entscheidend sind, sich nicht decken, und daß die v. H.'s Auffassung drückenden Schwierigkeiten mit gewohntem Geschick und Scharfsinn zwar verhüllt und umgangen, nicht aber beseitigt und überwunden sind. Ich **kann** ja wohl eines Andern mir bekannte Gedanken über mich, eben so gut wenigstens wie eines Andern Empfindungen über mich, in Worte brin-

gen; — aber ich **werde** es nur thun, wenn ein bestimmtes Bedürfniß, eine namhafte Veranlassung, ein förderlicher Zweck mich dazu treibt; — und **wenn** ich's thue, werde ich es **so** thun, daß jeder Hörer oder Leser sofort erkennt, wie es gemeint ist, nämlich daß ich die Empfindungen und Gedanken eines Andern, als die eines Andern, nicht aber meine Gedanken und Empfindungen als die meinigen ausspreche. Den Nachweis, daß diesen beiden Forderungen „eben so gut" in Ps. 110 entsprochen ist, wie in Ps. 20, hat aber v. Hofmann nicht einmal versucht, geschweige denn geleistet. Hat David den 20. Ps. gedichtet, so ist es schon gleich bei der ersten Zeile jedem Leser unzweifelhaft und gewiß, und diese Gewißheit erhält sich nicht nur, sondern steigert sich noch durch das ganze Lied hindurch, daß David in demselben nicht seine eigenen Gebete und Wünsche als die seinigen, sondern des Volkes Gebete und Wünsche als des Volkes hat in Worte bringen wollen. Hat dagegen David auch den 110. Ps. gedichtet, welcher ohne Weiteres mit den Worten eingeführt ist: „Spruch Jehova's zu meinem Herrn", so wird der Leser nach allen Gesetzen der Logik und der Sprache zunächst doch gewiß dafür halten müssen, daß David hier von sich aus rede, und diese Auffassung nur dann mit der andern, daß David hier das Volk reden lasse, vertauschen dürfen, wenn im weitern Verlaufe des Liedes eine bestimmte Aussage, oder wenigstens Andeutung sich findet, daß das Volk redend eingeführt sei. Eine solche findet sich aber im ganzen Psalm von Anfang bis zu Ende nicht. Und wenn es vielleicht beim ersten Blick befremden sollte, wie David außer Jehova noch einen andern Herrn über sich anerkennen und zur Verherrlichung herbeiziehen könne, so fällt auch dieß Befremden, und mit ihm jeder Schein von Berechtigung oder Veranlassung, einen Andern als von David redend eingeführt zu glauben, mit der Hinweisung darauf, daß allerdings im Bereiche des davidischen Gesichtskreises eine Persönlichkeit zu finden sein könne, der auch David als seinem Herrn sich unterordnen konnte und mußte.

Bei Ps. 20 hatte David aber auch ein leicht zu erkennendes, dringendes Motiv, im Namen des Volkes und für den Gebrauch des Volkes ein Lied zu dichten, während bei Ps. 110 ein solches Motiv weder erkannt noch nachgewiesen werden kann. Ps. 20 will ein Kirchengebet, eine Fürbitte der Gemeinde für ihren König zur Zeit seiner Drangsal sein. Diesem

Zwecke würde es nicht entsprochen haben, wenn David in seinem eigenen Namen geredet hätte; es konnte ihm nur entsprochen werden, wenn den durch die Kriegs-Drangsal dem Könige wie dem Volke gleich sehr nahegelegten Bitten und Wünschen ein Ausdruck gegeben wurde, der sie als des Volkes eigene Empfindungen darstellte. Ganz anders liegt es aber beim 110. Psalm. Es handelt sich hier nicht um subjective Empfindungen, Wünsche, Gebete oder Hoffnungen, weder des Königs noch des Volkes; vielmehr enthält der Psalm nur objectiv auf göttlicher Verheißung beruhende Anrede an, und Aussage über den König, wobei sich durchaus nicht absehen läßt, warum der Dichter diese nicht von sich aus hätte verkündigen können und mögen, sondern sie dem Volke in den Mund hätte legen müssen um seinen Zweck zu erreichen, oder besser zu erreichen.

Die früher unzweideutig ausgesprochene Ansicht, daß David nicht nur der Dichter, sondern auch das Object unseres Psalms sei, hat indeß, scheint es, v. Hofmann später ihrem zweiten Theile nach fallen lassen. Er lehrt jetzt (Schriftb. II, 1, 496): „David konnte sich auch von dem Könige unterscheiden und so von ihm sagen und singen, wie im 110. Psalm, ohne seine eigene Person damit zu meinen". Das Zugeständniß aber, daß die Person des zukünftigen Messias damit gemeint sei, daß also der Psalm nicht bloß typisch-messianisch, sondern prophetisch-messianisch zu deuten sei, verweigert er auch jetzt noch, und behauptet nach wie vor, daß David diesen Psalm eben so wie den 20. „für die Gemeinde gedichtet habe, damit sie an ihm einen Ausdruck dessen besitze, was sie von dem Könige halten solle, welcher auf dem Throne Jehova's sitzt". „Wir werden es also dabei belassen müssen, daß der 110. Ps., zwar nicht von David, aber auch nicht von dem, in welchem das Königthum Israels zu seiner Vollendung kommt, sondern von dem Könige Israels handelt, welcher gesiegt hat, wie es die letzten Verse feiern, und welcher schließlich alle seine Feinde zu seinem Fußschemel haben wird."

Wer ist denn nun dieser König, wenn er nicht David, und wenn er nicht der Messias ist? Die Antwort haben wir wohl dem unmittelbar vorangehenden Satze zu entnehmen: „Nur nach dem Maße, als es die Fügung Gottes mit sich bringt, wird er (sc. David) die Herrschaft verwirklicht sehen wollen, welche dem Königthum des heiligen Volkes schließlich zu Theil wer-

den muß. Denn nur begonnen hat dieses Königthum mit ihm, und nur zeitweiliger Inhaber desselben ist er". Er ist also das theokratische Königthum als Person gedacht, die davidische Dynastie in ihrem jedesmaligen Repräsentanten, der König Israels, von dem es gilt, was von den Nachfolgern des heiligen Ludwig gesagt wurde: le roi ne meurt pas.

Aber wenn der Einführungssatz des Psalmes: „Jehova sprach zu meinem Herrn" Rede des Volkes ist, und dieser Herr des Volkes das im jedesmaligen Könige persönlich repräsentirte theokratische Königthum ist, so wird das Volk dabei doch auch die Person des dermaligen Königs, und sie wohl zunächst und zumeist gemeint haben müssen, und der königliche Dichter, der dem Volke diese Worte in den Mund gelegt, hätte damit doch wieder sich selbst zum Objecte des Liedes gemacht. Soll die Gemeinde doch nach v. Hofmanns eigenen Worten an diesem von David für sie gedichteten Psalm „einen Ausdruck dessen besitzen, was sie von dem Könige halten soll, welcher auf dem Throne Jehova's sitzt," — und ist es denn nicht David, der zur Zeit auf diesem Throne sitzt? Und weiter handelt ebenfalls nach Hofmanns eigener Aussage, der Psalm ja von dem Könige, „welcher gesiegt **hat,** wie es V. 5—7 feiern". Dann ist es ja doch wieder David, und kein Anderer mit oder nach ihm; denn nur David hat ja schon gesiegt; — ein Selbstwiderspruch, der um so auffallender ist, je entschiedener Hofmann die perfecta in V. 5—7 als historische perfecta faßt und die Zulässigkeit ihrer Fassung als perfecta prophetica bestreitet.

So ist also die Modification, welche v. Hofmann später seiner Auffassung gegeben, doch im Grunde nur illusorisch, und alle Schwierigkeiten und Undenkbarkeiten, welche die frühere Formulirung seiner Ansicht drückten, werfen sich mit ihrem vollen Gewichte auch auf die modificirte. Die unversöhnliche Spannung, welche bei seiner frühern Auffassung zwischen der Ueberschrift und dem Eingangsworte des Psalms bestand, besteht auch bei der jetzigen Auffassung noch. Und auch ihr gegenüber gilt noch die Alternative: Entweder ist der Psalm der Ueberschrift gemäß von David verfaßt und handelt dann dem Eingangsworte gemäß nicht von seiner Person sondern von der Person eines andern Königs, der auch Davids Herr und König ist; — oder der Psalm handelt von David, und kann dann, weil der Dichter den König, den sein Lied feiert, als seinen Herrn und sich

selbst dadurch als dessen Unterthan bezeichnet, trotz der dahin lautenden Ueberschrift nicht von David abgefaßt sein.

Die Psalmenüberschriften sind, wenn auch, oder wo auch nicht vom Dichter selbst hinzugefügt, doch immer Zeugnisse uralter Ueberlieferung, und dürfen als solche nicht leichtfertig und ohne Noth beseitigt werden, — aber zwingend sind sie allerdings nicht. Läßt der Inhalt eines Psalms sich besser als ein nicht davidischer begreifen, so hindert uns nichts, ihn trotz der Ueberschrift auch als solchen geltend zu machen. Aber wir haben außer der Ueberschrift noch ein anderes gewichtvolles Zeugniß für die Abfassung unseres Liedes durch David. Ich meine das Wort des Erlösers in Matth. 22, 42 ff.: „Was dünket euch von Christo? weß Sohn ist er? Sie sprachen Davids. Er sprach: Wie nennt ihn denn David im Geiste einen Herrn, da er saget: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn ꝛc.? So nun David ihn einen Herrn nennet, wie ist er denn sein Sohn?" Diese Frage Christi setzt voraus, daß den Pharisäern unser Psalm 1) als ein davidischer, und 2) als ein direct-messianischer galt. Christus argumentirt e concessis. Aber er, der gesagt: Ich bin die Wahrheit, hätte dieß nicht thun können, nicht thun dürfen, wenn er nicht selbst auch dieselbe Ueberzeugung gehabt hätte. Man entgegne nicht: Christus sei ja nicht gekommen, um die Juden Kritik zu lehren; auch wenn er gewußt, daß die jüdische Ueberlieferung von der davidischen Abfassung dieses Liedes eine irrige war, sei es nicht seine Aufgabe gewesen, diesen Irrthum zu berichtigen. Die Sache liegt hier doch anders als z. B. in Matth. 24, 15, wo Christus über „den Greuel der Verwüstung" spricht, davon „gesagt sei durch den Propheten Daniel". Hier liegt der Nerv der Argumentation darin, daß schon in einer alttestamentlichen Weissagung, welche von der Ueberlieferung dem Daniel zugeschrieben ist, von diesem Greuel der Verwüstung die Rede ist. Ob wirklich Daniel oder irgend ein andrer Prophet es gesagt, war hier gleichgültig, und es kam nur darauf an, daß ein Prophet es gesagt. Christus konnte sich daher in diesem Falle der Ueberlieferung, daß Daniel der Urheber dieser Weissagung sei, anschließen, brauchte wenigstens sie nicht zu bestreiten oder ausdrücklich zu verneinen, auch wenn er etwa gewußt hätte, daß sie irrig auf Daniel zurückgeführt werde. In Matth. 22, 42 dagegen liegt der Schwerpunct der Argumentation nicht darin, daß Solches gesagt ist, gleich-

viel ob von David oder einem andern heiligen Sänger, sondern allein darin, daß David und kein Anderer es war, der es gesagt. Wußte aber Christus, daß nicht David, sondern irgend ein andrer Dichter den 110. Ps. gedichtet, so hätte er sich einer sophistischen Unredlichkeit in dieser seiner Argumentation schuldig gemacht. Ist also der Psalm dennoch nicht von David abgefaßt, so hat Christus dieß nicht gewußt, sondern hat ebenso wie seine pharisäischen Gegner bona fide die Ueberlieferung adoptirt. Nun ist es zwar wahr, daß der Stand der Erniedrigung Christi ein Nichtwissen zuläßt (vergl. Mark. 13, 32: Von dem Tag und der Stunde weiß Niemand, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater), — ob aber auch einen positiven Irrthum, selbst in Dingen, die außerhalb der Heilswahrheit liegen, und für die Heilserkenntniß unwesentlich sind, möchte doch noch zu beanstanden sein.

Die Sachlage ist jedenfalls der Art, daß der christliche Ausleger unseres Psalms an die Auslegung desselben mit dem guten Vorurtheil wird gehen dürfen, daß die durch die Ueberschrift behauptete und durch das Zeugniß seines Erlösers beglaubigte Abfassung durch David sich auch durch den Inhalt rechtfertigen werde. Nur unzweifelhafte exegetische Evidenz vom Gegentheil wird ihn berechtigen können, die davidische Abfassung zu verneinen. Mit diesem Vorurtheil gehen auch wir an die Auslegung, ohne uns indeß dadurch die Freiheit und Ehrlichkeit der Prüfung irgend wie beeinträchtigen lassen zu müssen.

Die erste Strophe lautet:

1. Spruch Jehovah's zu meinem Herrn.
   „Setze dich zu meiner Rechten,
   Bis daß ich mache deine Feinde
   Zum Schemel deiner Füße.“
2. Das Scepter deiner Macht
   Wird ausstrecken Jehova aus Zion;
   Herrsche inmitten deiner Feinde!

Sehen wir von der Bezeugung des Psalms als eines von David selbst verfaßten ab, so finden wir in dieser ganzen Strophe nichts, was uns hindern könnte, ihn auf David zu beziehen, oder uns nöthigen müßte, ihn als einen direct messianischen geltend zu machen. Denn daß die Aufforderung an den König, sich zur Rechten Jehova's zu setzen, durch ihre Bezeichnung mit נְאֻם יְהוָה als ein prophetisch vermittelter Gottesspruch ein-

geführt wird, bezeugt zwar den prophetischen Charakter dieses Spruches, verbietet aber nicht, ihn als eine auf David bezügliche Weissagung anzusehen. Auch können wir nicht mit Delitzsch behaupten, daß der Inhalt dieser Aufforderung „über David hinausführe". Das Sitzen zur rechten Hand des Königs bezeichnet in diesem Zusammenhange nicht wie in 1. Kön. 2, 19 bloß einen „Ehrensitz", sondern vielmehr einen Machtsitz. Setzt Jehova den König zu seiner Rechten, so macht er ihn dadurch gleichsam zu seiner rechten Hand, d. h. zum Ausrichter seines Regimentes, zum Stellvertreter und Repräsentanten seiner Person. Und dazu war ja doch auch David durch die Salbung zum theokratischen Königthum berufen.

Enthält diese Strophe nun auch nichts, was uns nöthigt, über David hinaus zu gehen, und im Messias das Object des Psalms zu sehen, so bietet er andrerseits aber auch nichts dar, was der Beziehung desselben auf den Messias als das Urbild und den Vollender des theokratischen Königthums, in welchem alle Verheißungen, die der davidischen Herrscherstellung gegeben sind, in umfassenderen Dimensionen und herrlicherer Gestaltung sich wiederfinden sollen, widerspräche. Aber auch das führt uns noch nicht nothwendig über den Begriff eines typisch-messianischen Psalms hinaus.

Ganz anders gestaltet sich aber die Lage der Dinge, wenn wir den Psalm als einen von David verfaßten ansehen. Dann kann, weil David sich selbst nicht als seinen Herrn bezeichnen kann, und weil jede Berechtigung zu der Ausflucht fehlt, daß der Dichter das Lied nicht in seinem, sondern in eines Andern Namen gedichtet, er selbst weder als Person noch als Typus Object des Liedes sein. Dann muß vielmehr der persönliche Messias, d. h. das vom Typus abgelöste Urbild des theokratischen Königthums, der dem Anfänger dieses Königthums gegenständlich bewußt gewordene Vollender desselben Object der Verherrlichung des Psalms sein, weil dieser allein zu einer so entschieden übergeordneten Stellung berufen ist, daß David in ihm seinen Herrn anerkennen mußte.

Während also, wie sich unten zeigen wird, in allen übrigen messianischbezüglichen Psalmen das prophetische Element nur in und mit dem typischen gegeben ist, und die Ablösung des letztern vom erstern erst später vollzogen wurde, hätte hier der königliche Dichter selbst schon diese Ablösung vollzogen, d. h. vom Typischen in seiner eigenen Person und Stellung aus-

gehend dessen urbildliche Vollendung im Messias mittelst prophetischer Anschauung (ἐν πνεύματι Matth. 22, 43) erkannt.

Ist denn aber eine solche Ablösung des prophetischen Momentes von seiner typischen Grundlage schon zur Zeit Davids und durch David selbst wahrscheinlich und begreiflich?

Hat sich diese Ablösung überhaupt schon auf alttestamentlichen Boden vollziehen können, — und daß dieß geschehen, daß die alttestamentlichen Propheten den Messias als eine bestimmte individuelle zukunftgeschichtliche Persönlichkeit erkannt und verkündigt haben, leugnet heut zu Tage Niemand mehr, — so läßt sich nicht absehen, warum dem königlichen Sänger, von dem auch der Erlöser selbst bezeugt, daß er ἐν πνεύματι geredet, diese Erkenntniß durchaus habe verschlossen bleiben müssen. Freilich, zur Zeit eines Jesaia und Micha, als die davidische Dynastie in immer tiefere Entartung versank, und auch die reformatorische Wirksamkeit der vereinzelten theokratischgesinnten Könige ohne nachhaltigen, dauernden Erfolg blieb, da ist es begreiflich, daß die Verzweiflung an der Gegenwart den prophetischen Blick entschiedener auf die Zukunft richtete und ihn den aus ihr herüberleuchtenden Hoffnungsstern des Heils in hellerm Licht und schärferer Begrenzung zu erkennen trieb. Aber auch Davids Leben und Wirken ist an Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten, an Enttäuschungen und Gebrechen, trotz aller Erfolge, doch reich genug, um einem vom Geiste Gottes geschärften Auge die Incongruenz der Heilserscheinung, wie die Gegenwart sie entfaltet hatte, mit der Heilsidee, wie die Verheißung sie hingestellt, so wie die Erkenntniß, daß mit den vorliegenden Mitteln, Zuständen und Persönlichkeiten die Idee nicht zur völlig adäquaten Erscheinung werden gelangen können, zum Bewußtsein zu bringen.

Wie müssen also diese erste Strophe unseres Psalms verlassen, ohne aus ihr zu einer sichern Entscheidung der Frage, ob derselbe als bloß typisch-messianischer, oder als direct-messianischer angesehen sein wolle, gelangen zu können. Klarer wird sich aber diese Frage und ihre Beantwortung bei der zweiten Strophe herausstellen:

3. Dein Volk stellt willig sich an deinem Heerestage
In heiligem Schmucke.
Aus dem Schoße des Frühroths
Thaut herab dir deine Jugend.

4. Geschworen hat Jehova und nicht wirds ihm reuen:
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit,
Nach der Weise Melchisedeks.“

Diese Strophe bietet einen zweiten Spruch Jehova's zu dem gefeierten Könige dar, der aber, weil er ihm etwas so Ungewöhnliches und außer aller bestehenden Ordnung Liegendes zusagt, als ein Schwur Jehova's auftritt. Auch dieser zweite Spruch Jehova's beherrscht, wie der erste, die ganze Strophe, der er angehört; — denn daß jener an der Spitze, und dieser am Ende der Strophe steht, ist eine lediglich formale Variation des Versbaus; und was hier dem Schwurworte Jehova's vorangeht (V. 3), ist sachlich ebenso augenscheinlich durch dasselbe bedingt und motivirt, wie das, was dort dem prophetischen Worte Jehova's nachfolgt (V. 2), eine weitere Entfaltung seines Inhaltes ist.

Dem Könige, den Jehova nach der ersten Strophe zu seiner Rechten gesetzt und dadurch zur hehrsten und heiligsten Herrscherwürde im Reiche Gottes berufen hat, wird in der zweiten auch die höchste und heiligste Priesterwürde zugesprochen, in der Weise wie schon vor Zeiten einmal Königthum und Priesterthum in der Weise Melchisedeks vereinigt gewesen sind (Gen. 14). Aber so weit- und durchgreifend ist diese Verpriesterlichung des Königs, daß sie von ihm auch auf sein Volk übergeht, daß auch das Volk des Priesterkönigs zu einem Priestervolke wird, welches ihn in heiligem d. h. priesterlichen Schmucke umgiebt, denn dafür daß die הַדְרֵי קֹדֶשׁ nicht eine glänzende Waffenrüstung, sondern nur eine specifisch-priesterliche Tracht bezeichnen können, bezeugt der feststehende Sprachgebrauch des ganzen alten Testaments. Tritt nun das Volk, das sich um seinen König schaart, in priesterlicher Tracht auf, so ist es auch ein specifisch-priesterliches Volk, das aus lauter Priestern besteht, die sich selbst, wie die Worte lauten, dem Könige als נְדָבוֹת d. i. als freiwillige Dankopfer opfern. Israel sollte schon nach Exod 19, 6 ein Königreich von Priestern, eine מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, bilden. Dieser sein priesterlicher Beruf und Character ist, seit es in Exod 20, 19 für denselben sich noch nicht reif und fähig erkannte, und deshalb noch das besondere Priesterthum des Stammes Levi nöthig wurde, zwar nicht aufgehoben, aber doch aufgeschoben. Unter diesem Könige aber, der in so eminenter Weise Priester ist, daß sein priesterlicher Charakter sich auch

Allen mittheilt, die ihn umgeben, hat sich auch Israels priesterlicher Beruf verwirklicht, — es ist unter ihm und durch ihn zu seiner höchsten volklichen Bestimmung gelangt.

Aber wie der König, seit er so feierlich zum Priesterthum berufen ist, nicht aufhört, König zu sein, und seinen königlichen Beruf durch kräftiges Regiment und glorreichen Sieg über seine Feinde bewährt (V. 2), so hörte auch die Pflicht und der Beruf seines Volkes, für ihn und mit ihm die Feinde seines Reiches zu bekämpfen, nach seiner Investitur zum Priestervolke nicht auf. Aus stiller heiliger Verborgenheit, wie aus himmlischem Lichte geboren, und in seinem Widerscheine wie kostbare Edelsteine erglänzend, tritt daher zahllos und in jugendlicher Frische die Heeresmacht des Königs an dem Morgen des großen Entscheidungstages, an dem die Feinde des Königs nach V. 1 zum Schemel für seine Füße gemacht werden sollen, willig und freudig hervor, um von ihm in den Kampf geführt zu werden (V. 3).

Es fragt sich nun zunächst, ob unter diesem melchisedekianischen Priesterthum etwas zu verstehen sei, das dem theokratischen Königthum an sich schon zukommt, mit demselben eo ipso schon gegeben und ihm von Anfang an schon immanent war, — oder aber etwas von ihm ursprünglich Ver- und Geschiedenes und erst in späterer, höherer Entwickelungsstufe Hinzutretendes. Nur im ersten Falle wäre die Beziehung unseres Psalms auf David noch zulässig. Und so muß daher v. Hofmann es fassen. Nach ihm ist hier, durchaus nicht ein sonderliches Priesterthum gemeint, sondern das „unmittelbar mit dem Königthum gegebene“, „welches ihm darum eignet, weil er König ist“, und welches darin besteht, daß der König Israels „von Berufs wegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jehova's Dienst und Heiligthum bestellte“, wie solches z. B. wirklich von Salomo berichtet wird (1. König. 8, 14 ff). Weiter werde ja auch in Gen. 14 von Melchisedeks priesterlichem Thun nichts berichtet, als daß er Abraham gesegnet und Gott gepriesen habe um Abrahams Willen. Auch daß dieß Priesterthum dem Könige לְעוֹלָם zugesichert werde, sei nichts Sonderliches, denn es „besage nur eben dasselbe, wie לֹא יִנָּחֵם, und gelte jetzt von dem Königthum Davids im Gegensatz zu dem des Saul, welchen zum Könige bestellt zu haben, Gott sich hatte gereuen lassen.

Denn Gott hatte David verheißen, daß sein Haus und Thron beständig bleiben solle vor ihm."

In dem לְעוֹלָם können auch wir freilich kein an sich schon nöthigendes Zeugniß gegen die Bezüglichkeit des Psalms auf David erkennen. Wohl aber müssen wir Alles, was Hofmann beibringt, um auch die Bezüglichkeit des Priesterthums nach der Weise Melchisedeks auf David wie auf jeden seiner zeitgeschichtlichen Nachkommen plansibel zu machen, zurückweisen, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Wäre Melchisedeks Priesterthum ein Ausfluß seines Königthums gewesen, so hätte es auch ein in dessen Grenzen beschlossenes sein, also sich auf ein eigenes Volk beschränken müssen, und da Abraham zu diesem nicht gehörte, so hätte es ihm auch nicht einfallen können, es Abraham gegenüber auszuüben. 2) Wenn Abraham dem Melchisedek den Zehnten von allen seinen Gütern gab, so huldigte und unterwarf er sich damit nicht seinem Königthum, sondern nur seinem damit bloß combinirten Priesterthum. Nicht als König, sondern nur als Priester hat Melchisedek Anspruch auch auf Abrahams Zehnten. Sein Priesterthum muß also etwas von seinem Königthum Ablösbares gewesen sein, so daß auch ein Nichtunterthum dem erstern huldigen konnte, ohne damit eo ipso schon auch dem letztern gehuldigt zu haben, d. h. Unterthan desselben geworden zu sein. 3) Wäre David ein Priester nach der Weise Melchisedeks gewesen, so hätte er als solcher ebenso wie Melchisedek auch Recht und Anspruch auf Entrichtung des priesterlichen Zehnten von allem Volke, auch vom Stamme Levi gehabt, wogegen nicht nur das Gesetz, sondern auch die Geschichte Protest einlegt. 4) Die Idee eines Priesterthums, das bloß geistliche Opfer des Gebetes, des Dankes und der Fürbitte darbringt, ohne die Befugniß zu eigentlichen Opfern, ist eine dem ganzen alten Testamente völlig fremde, unerhörte und unmögliche. Auch das geistliche Priesterthum in seinem specifisch neutestamentlichen Sinne ist ja nicht zu verstehen, daß es nur geistliche Opfer darbringt, die Darbringung leiblicher Opfer aber einem besondern noch neben ihm functionirenden Priesterthum überlassen muß, sondern so, daß leibliche Opfer nicht mehr nöthig sind, sondern statt ihrer nur noch geistliche Opfer darzubringen sind. Auch das allgemeine Priesterthum, zu welchem nach Exod. 19, 6 das ganze Israel berufen war und zu dem es nun nach Ps. 110, 3 wirklich gelangt ist, umfaßte alle

priesterlichen Rechte, die später auf die Familie Aarons übergingen, wie sich aus der Vergleichung von Exod. 19, 5. 6 mit Num. 16, 5 ergiebt. Somit schließt sowohl die Realisation des in Exod. 19, 6 dem Volke zugesagten allgemeinen Priesterthums, wie sie in P. 110, 3 ausgesagt ist, als auch das Auftreten eines Königs, der Priester ist nach der Weise Melchisedeks, wie es in Ps. 110, 4 verkündigt ist, die Fortdauer des aaronitischen Pristerthums aus (wie dieß auch in Hebr. 7, 18. 19 mit klaren Worten gelehrt ist), während es neben Davids Königthum noch fortbestand und fortbestehen mußte.

Da auch die priesterlichen Kleider, in welchen nach V. 3 das Volk des in unserm Psalm gefeierten Königs auftritt, die Möglichkeit der Beziehung desselben auf David ausschließen, so kann es uns nicht wundern, wenn wir v. Hofmann bemüht sehen, auch dieß Zeugniß gegen seine Auffassung durch exegetische Kunst zu beseitigen. Nach ihm sollen nämlich die הַדְרֵי קֹדֶשׁ nicht die Kleider des Volkes, sondern des Königs, und der Consequenz halber ebenso יַלְדֻתֶךָ nicht die junge Mannschaft des Königs, sondern seine eigene persönliche Jugendkraft und -Frische bezeichnen. „Sein Volk, sagt er, stellt frei und freudig sich zu seinem Streite am Tage seines Sieges, wenn er im heiligen Schmucke da steht, in der Thaufrische seiner Jugendkraft, welche der Morgen des großen Tages über ihn ausgießt." Abgesehen aber davon, daß schon der so ungewöhnliche Plural הֲדָרִים nicht auf den Schmuck eines Einzelnen, sondern Vieler zwingend hinweist, wird durch Hofmanns Auffassung auch der so klar vorliegende Parallelismus des Verses, in welchem חֵילֶךָ dem יַלְדֻתֶךָ, und בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ dem טַל מֵרֶחֶם מִשְׁחָר sich entsprechen, völlig zerstört, und an die Stelle einer ganz klaren und durchsichtigen Construction eine sehr harte und unklare gesetzt; und überdem das nächstliegende Moment in der Vergleichung mit dem Thau, nämlich die unzählige Menge der Thautropfen, unmöglich gemacht.

Hofmanns Auffassung des Psalms fordert nicht nur nothwendig, die Verneinnng der von der Ueberschrift bezeugten davidischen Abfassung desselben, sondern würde bei consequenter Durchführung ihrer Prinzipien und unbefangener Anerkennung des klaren und richtigen Sinnes von V. 4,

auch wohl dazu nöthigen, seine Abfassung mit Hitzig, Lengerke und Olshausen in die Makkabäerzeit zu setzen, um für die Verheißung von dem Priesterthum nach der Weise Melchisedeks eine zeitgeschichtlich-typische Basis in der makkabäischen Vereinigung der fürstlichen mit der hohenpriesterlichen Würde zu gewinnen. Die wirklich unerträgliche Annahme Hitzig's und Olshausen's, daß der Psalm auf die Person eines makkabäischen Herrschers gedichtet sei, d. h., mit andern Worten, ein Product niederträchtigster Lobhudelei sei, könnte durch die edlere Auffassung Lengerke's corrigirt werden, welcher es erkannt hat, daß der Psalm unmöglich auf Jonathan oder Simon, sondern wegen des Pathos seiner Diction, der Ueberschwänglichkeit seines Inhaltes und der deutlichen Bezeichnung des Gefeierten in V. 4 als Königs, nur auf den Messias gedichtet sein könne. Aber, sagt er, „die geschichtlichen Voraussetzungen, aus welchen die Entstehung unseres Psalms erklärt werden kann, lassen sich einzig in der Zeit nachweisen, als Jonathan, aus einem priesterlichen Geschlechte entsprossen, zuerst die Hohepriesterwürde neben der Hegemonie bekleidete, und als nach seinem Tode das Hohepriesterthum (nebst dem weltlichen Fürstenthum) auf seinen Bruder Simon überging (1. Makk. 14, 41). Nur damals konnte sich die Vorstellung bilden, der Messias werde die beiden Gewalten, die des Herrschers und Priesters, in höchster Potenz vereinigen". Bei dieser Zurechtlegung würde auch Delitzschens Gegenbemerkung, unmöglich könne der Psalm auf die Makkabäer bezogen werden, da bei diesen nicht wie in V. 4 das Priesterthum zum Fürstenthum, sondern dieses zu jenem hinzukam, — wenigstens bedeutend an Gewicht verlieren.

Die Leichtigkeit und Natürlichkeit, mit welcher sich bei dieser Auffassung die Entstehung jener Grundideen des Liedes von der Verbindung der Königs- und Priesterwürde im Messias erklären und begreifen ließe, hat, das braucht nicht geleugnet zu werden, etwas Verlockendes, wird aber, auch abgesehen von der Angabe der Ueberschrift und dem Gewicht des Zeugnisses Christi für die davidische Abfassung, erdrückt durch all die geschichtlichen und religiösen Unmöglichkeiten, die der Annahme makkabäischer Psalmen im Psalter entgegenstehen.

Nach dem Voranstehenden halten wir uns völlig berechtigt, zu behaupten, daß diese Strophe unsres Psalms uns unzweifelhaft in die Vollendungszeit der Theokratie versetze. Sie kann nicht typisch-, sie kann nur

direct-messianisch gedeutet werden, denn zu David's und seiner Nachfolger Zeit war nicht einmal ein Anfang und Ansatz zu dem gegeben, was sie von dem Könige, den der ganze Psalm feiert, aussagt. Und nur das bleibt uns noch zu untersuchen übrig, ob und welche geschichtliche Voraussetzungen, Anlässe und Grundlagen für die prophetische Conception der Idee eines messianischen Priesterthums in der Weise Melchisedeks schon in der davidischen Zeit und im Geistesleben Davids als des Concipienten dieser Idee vorhanden waren, oder vorhanden sein konnten.

Gesetzt nun, solche wären auch nicht aufzufinden, so würde uns doch auch dies weder an der davidischen Abfassung noch an der direct messianischen Tendenz des Liedes irre zu machen brauchen. Denn sie könnten damals vorhanden gewesen sein, ohne noch jetzt erkennbar zu sein. Und selbst, wenn auch wirklich keine vorhanden gewesen wären, so wird auch dadurch unser exegetisches Resultat noch nicht als ein unmögliches umgestoßen werden können, da die Weissagung doch nimmer in dem Maße an die Bedürfnisse, Zustände und Vorlagen der Zeitgeschichte gebunden sein kann, daß sie nicht auch einmal nach einer andern, als der durch sie ihr vorgezeichneten Richtung hin, ihre Blicke richten könnte.

So steht es indeß doch in diesem Falle nicht, daß wir zu dieser ultima ratio unsere Zuflucht zu nehmen uns genöthigt sähen. Wir brauchen auch nicht mit Hävernick (Atl. Theologie S. 139) die Veranlassung zur Conception jener Idee in möglichen oder wirklichen Conflicten der beiden höchsten theokratischen Würden zu suchen. Wohl aber möchten wir darauf hinweisen, wie in David bei der Einholung der Bundeslade und ihrer Aufstellung neben dem königlichen Palaste, und bei allen seinen so unermüdlichen Bemühungen um reichere Ausschmückung und herrlichere Gestaltung des Gottesdienstes, gar wohl der Wunsch und die Sehnsucht habe entstehen können, von den Beschränkungen und Prohibitionen, die das Gesetz ihm in Beziehung auf eigene selbstständige Betheiligung und Fungirung beim Gottesdienste auferlegte, durch göttliche Autorität emancipirt zu werden; — und wie, wenn eine solche Sehnsucht nicht wie bei Usia (2. Chron. 26, 2 ff) aus selbstsüchtig hochmüthigen Motiven hervorging, sondern aus reinen, frommem und gesetzestreuem Herzen kam, ihm in diesem Psalm die göttliche Antwort auf dieselbe zu Theil geworden sein könne. Insonderheit

könnte dabei auch noch die Verlegung seiner Residenz von Hebron nach Jerusalem von bedeutungsvollem Einfluß gewesen sein. Daß Jerusalem mit der alten Residenz des Melchisedek identisch ist, steht durch Ps. 76, 3 außer Zweifel. Davids königlicher Einzug in das alte Salem, um dort seinen bleibenden Wohnsitz aufzuschlagen, verbunden mit Ueberführung der Bundeslade eben dorthin, wird doch wohl kaum ohne Erinnerung an den vormaligen König Salems geblieben sein, der nicht nur, wie David, König war, sondern zugleich auch, was David noch versagt war, ein wirklicher Priester des höchsten Gottes, — und kann sehr wohl solche Gedanken, Wünsche und Hoffnungen in ihm geweckt haben, die deshalb noch nicht, weil ihnen die Gewährung noch versagt werden mußte, unfromm und untheokratisch zu sein brauchten.

Die dritte und letzte Strophe lautet:

5) Der Herr zu deiner Rechten
Hat zerschmettert an seinem Zornestage Könige,
6) Er richtet unter den Völkern,
Hat vollgemacht mit Leichen (sc. das Schlachtfeld),
Hat zerschmettert Häupter auf weitem Lande. —
7) Aus dem Bach am Wege trinkt er,
Darum erhebt er das Haupt.

In der ersten Strophe war dem Gesalbten Jehova's die Verheißung gegeben, daß ihm Jehova alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße machen werde; — in der zweiten Strophe schaart sich am Morgen des großen Schlachttages, um dieß Ziel herbeizuführen, seine junge Mannschaft um ihn; in der dritten Strophe ist die Schlacht schon siegreich geschlagen, sind die Häupter der feindlichen Heeresmacht schon zerschmettert, und der König hält Gericht über ihre Völker.

Bei dieser Gliederung des Psalms und diesem Fortschritt der Situation können uns die Perfecta in dieser Strophe nicht befremden. Sie auf zeitgeschichtliche Vergangenheit zu beziehen, verbietet sachlich die durchaus prophetische, zukunftgeschichtliche Haltung des ganzen Psalms, und nicht minder sprachlich die zwischen ein gebrauchten Imperfecta, — wobei Hofmanns Bemerkung, daß die Perfecta erzählen sollen, was an jenem (vergangenheits-, nicht zukunftgeschichtlichen) Tage geschehen sei, und die Imperfecta angeben, unter welchen Umständen Jehova dieß gethan, — schon

deshalb abzuweisen ist, weil das Richten z. B. nicht angiebt, unter welchen Umständen das Zerschmettern stattgefunden, sondern eher umgekehrt.

Daß mit V. 7 ein Wechsel des Subjects eintrete, also nicht mehr Jehova, sondern sein Gesalbter der Handelnde ist, ergiebt sich aus dem auf Jehova völlig unanwendbaren Inhalt dieses Verses. Für unser Gefühl ist dieser Subjectswechsel allerdings fast unerträglich hart. Die alten Hebräer müssen aber für solch ein unvermitteltes Überspringen aus einer Person in die andere, aus der Anrede in die Aussage, und umgekehrt, unvergleichlich weniger empfindlich gewesen sein, da es unzähligemal mit gleicher Schroffheit und Härte wie hier, in den dichterischen und prophetischen Büchern sich wiederholt.

Die Absicht des Verses kann übrigens keine andere sein, als den wohlpassenden Gedanken auszusprechen, der Gesalbte sei so eifrig in der Verfolgung des Feindes gewesen, daß er sich weiter keine Erquickung gegönnt, als einen eiligen Trunk aus dem Bache, an dem sein Weg ihn vorüberführte. — ראשׁ in V. 6. c. fassen wir entsprechend dem Plural מְלָכִים in V. 5, b collectivisch und אֶרֶץ רַבָּה um so sicherer als Bezeichnung der Wahlstatt oder des Schlachtfeldes, als das voranstehende zweite Versglied ein gleichnamiges Object fordert, aber desselben entbehrt, und erst das dritte Glied, wenn auch in andere Construction übergehend, dasselbe eben in unserm אֶרֶץ רַבָּה beibringt.*)

*) Anders Delitzsch, welcher רבה als nom. propr. der ammonitischen Hauptstadt faßt, und „das Haupt über das Land Rabba's" als Bezeichnung des Ammoniterkönigs ansieht, und dann weiter diesen auch für das Subject von V. 7 erklärt. Der Ammoniterkönig, sagt er, war unter den dermaligen Feinden der Theokratie der mächtigste, gefährlichste und feindseligste, und darum wohl geeignet, von David als Repräsentant der gottfeindlichen Weltmacht überhaupt und als Vorbild ihres endzeitlichen Hauptes angesehen zu werden. Der Sinn des Schlußverses gestaltet sich dann für Delitzsch folgendermaßen: Der so eben durch David besiegte derzeitige Inhaber und Repräsentant der Weltmacht. obwohl jetzt zum Tode ermattet, wird sich doch durch einen Trunk aus dem Bache wieder stärken und wiederum das Haupt hoch aufheben, d. h. die für den Augenblick besiegte und gebrochene Weltmacht wird sich im Verlauf der Geschichte verjüngt wieder erheben, aber der König Zions, der Davids Sohn und Herr ist, wird die wiedererhobene schließlich vernichten. — Wir können uns dieser Deutung nicht anschließen. Die nächstliegende Fassung des עַל־אֶרֶץ רבה ist doch die von uns adoptirte, trotz der beigebrachten Analogien von מֶלֶךְ עַל für unser ראשׁ עַל, und von „Land

## Psalm 2.

Dieser Psalm ist mit und nächst dem 110. im neuen Testament am häufigsten und nachdrücklichsten auf Christum ausgedeutet und angewandt worden, und die NTl. Bezeichnungen des Erlösers als χριστός und als υἱὸς τοῦ θεοῦ gehen ebenso unzweifelhaft auf Ps. 2, 2. 7. 12 zurück (vergl auch Daniel 9, 25), wie der Name υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf Ps. 8, 5 und Dan. 7, 13. Bei den ältern Juden und Christen ist er allgemein als ein direct- und ausschließlich-messianischer gedeutet worden, und erst spätere Rabbinen und demnächst die rationalistischen Ausleger unter den Christen fingen an, ihn auf einen geschichtlichen König Israels zu beziehen, die meisten auf David, andere auf Salomo oder Hiskias, Hitzig sogar auf Alexander Jannäus. Hengstenberg dagegen beharrt bei der direct-messianischen Deutung, wogegen v. Hofmann sich auf die Seite Derer gestellt hat, die ihn typisch-messianisch auf David beziehen, und Delitzsch die Frage unentschieden läßt.

Das Lied führt uns in lebensvoller dramatischer Darstellung einen König Israels vor, gegen dessen Herrschaft, obwohl sie von Jehova selbst eingesetzt ist, heidnische Völker und Könige sich auflehnen. Aber Jehova hat beschlossen, seinen Gesalbten zum Herrn der ganzen Erde zu machen, und giebt ihm Macht und Auftrag, die Könige der Erde, die sich ihm nicht

---

Gosens", „Land Jazers" (die doch nur halbwegs passen) für unser „Land Rabba's". Was aber unzweifelhaft gegen Delitzsch entscheidet, ist dieß: 1) daß der Psalm, der mit der Verheißung beginnt, daß der Gesalbte den Fuß auf den Nacken aller seiner Feinde setzen und mit allmächtigem Scepter über alle seine Feinde herrschen solle, unmöglich mit der trostlosen Aussicht auf die Wiederkräftigung und Wiederverjüngung der feindlichen Weltmacht schließen könne. Denn wenn Delitzsch beschwichtigend hinzufügt: „aber der König Zions wird die wiedererhobene schließlich vernichten", so thut er das rein aus eigenen Mitteln, iu V. 7 steht keine Sylbe davon, — 2) daß V. 5. 6, auch nach Delitzschens Deutung, nicht die vergangenheitsgeschichtliche Niederlage des Ammoniterkönigs, sondern die zukunftsgeschichtliche, endgeschichtliche Niederlage seines Urbildes geschildert ist. Nur vor dieser endzeitlichen Niederlage aber, und nicht auch noch nach ihr, ist eine Wiedererhebung oder Wiederverjüngung der Weltmacht denkbar; — 3) endlich ist es geradezu unmöglich, daß der feindliche König, dem nach V. 6 bereits das Haupt **zerschmettert** ist, in V. 7 durch einen Trunk aus dem Bache sich wieder so stärken könne, daß er das zerschmetterte Haupt zu erneuertem Widerstande erhebe. Denn das „zerschmeitert sein des Hauptes" zu einem „zum Tode ermattet sein" abzuschwächen ist exegetische Willkühr.

in Demuth und Gehorsam unterwerfen, mit eisernem Scepter zu zerschmettern.

In der ersten Strophe (V. 1—3) versetzt der Sänger sich mitten in den Aufruhr dieser Völker gegen den von Gott gesalbten König Israels. Er beginnt mit einer Frage unwilligen Staunens

V. 1. Warum toben Völker
Und sinnen Nationen Eiteles?

und schon in dieser Frage spricht sich die von vornherein gewisse Zuversicht gänzlicher Erfolglosigkeit und Thorheit ihres Unternehmens aus. In V. 2, 3 beantwortet er diese Frage durch das, was er sieht:

V. 2. Auflehnen sich Könige der Erde,
Und Fürsten haben berathschlagt miteinander
Gegen Jehova und gegen seinen Gesalbten:

und durch das, was er sie in ihren freventlich prahlenden Uebermuth sagen hört:

V. 3. „Zerreißen wollen wir ihre Bande,
Und werfen von uns ihre Seile.“

Ihre Bande sagen sie im Bewußtsein, daß nicht bloß der König Israels sondern auch Jehova selbst, der mit und für ihn gestritten, sie damit gebunden hat.

Die zweite Strophe (V. 4—6) bietet das Gegenbild zur ersten: dort der Rathschluß der sich auflehnenden Könige der Erde, hier der Rathschluß des ihrer Auflehnung in sicherer Ruhe spottenden Gottes im Himmel; und wie die erste mit der Willensäußerung der Empörer, so schließt die zweite mit der darauf bezüglichen Willensäußerung Gottes: Es solle dabei bleiben, daß sein Gesalbter auf Zion herrsche:

V. 4. Der da thronet im Himmel lachet,
Der Herr spottet ihrer.
5. Dann redet er zu ihnen in seinem Zorne,
Und in seinem Grimm schreckt er sie:
6. „Und ich habe eingesetzt meinen König.
Auf Zion, meinem heiligen Berge.“

In der dritten Strophe (V. 7—9) ergreift nun auch der Gesalbte, zu dem Jehova sich von Neuem bekannt, selbst das Wort, um so nachdrucksvoller sich auf seine Vollmacht berufend:

V. 7. Kunde geben will ich über den Rathschluß Jehova's.
Gesprochen hat er zu mir: „Mein Sohn bist du,
Ich habe heute geboren dich.

8. Heische von mir und geben will ich Völker dir zum Erbe,
Und zum Besitze die Enden der Erde.
9. Zerschmeißen sollst du sie mit eisernem Scepter,
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern."

In der vierten Strophe (V. 10—12) tritt dann der Sänger selbst wieder redend ein, und legt den übrigen Königen der Erde die Nutzanwendung, die sich aus dem Vorigen für sie ergiebt, ans Herz, indem er sie ermahnt, sich bei Zeiten Jehova und seinem Gesalbten willig und freudig zu unterwerfen:

V. 10. Und nun ihr Könige seid klug,
Lasset euch warnen, ihr Richter der Erde,
11. Dienet Jehova mit Furcht,
Und frohlocket mit Zittern,
12. Küsset den Sohn, damit Er nicht zürne
Und ihr umkommet des Weges.
Denn entbrennen möchte leichtlich sein Zorn.
Wohl Allen, die Zuflucht suchen bei ihm!

Hupfeld meint, daß das Lied wegen der Ueberschwänglichkeit seiner Aussagen schwerlich auf einen bestimmten König Israels gedichtet sein könne, vielmehr allem Anschein nach nur die Verherrlichung des theokratischen Königthums überhaupt zum Vorwurf habe, und insofern allerdings messianisch sei. Aber zu dem neutestamentlichen Begriffe des Messias, dessen Reich nicht von dieser Welt sei, passe es durchaus nicht; nicht einmal dem alttestamentlichen Begriffe des Messias sei es entsprechend, da dieser ein Regiment des Friedens führe.

Was zunächst Letzteres betrifft, so ist das nur ein ebenso leichtfertiges wie bodenloses Gerede. Jedes Friedensregiment hat die Besiegung und Bestrafung der Feinde und Empörer zur nothwendigen Voraussetzung. Und daß das Regiment des Gesalbten nach der Besiegung und Bestrafung der Empörer auch in der Anschauung unseres Sängers ein Friedensregiment sein soll, ist nicht nur Voraussetzung sondern auch Aussage der letzten Strophe. In der Apokalypse, die doch auch wenigstens ein neutestamentliches Buch ist, wird gerade unsere Psalmstelle von dem Zerschmettern der Feinde mit eisernem Scepter wiederholt und zum Theil noch verstärkt (2, 27; 12, 5; 19, 15) Christo in den Mund gelegt, oder auf ihn angewandt; und in Matth. 21, 44 sagt Christus selbst von sich: „Wer auf diesen Stein

fället, der wird zerschellen, und auf welchen er fällt, den wird er zermalmen", und noch näher zutreffend, läßt er den ihn selbst repräsentirenden ἄνθρωπος εὐγενής in Luk. 19, 27 sagen: „doch jene meine Feinde, die nicht wollten, daß ich über sie herrsche, bringet her und erwürget sie."

Daß aber unser Psalm die Verherrlichung des davidischen Königthums mit Absehen von einem dermaligen oder zukünftigen Repräsentantrn und Inhaber desselben bezwecken könne, müssen wir entschieden in Abrede stellen. Dazu ist die ganze Haltung des Liedes viel zu concret-persönlich, fordert viel zu entschieden eine bestimmte, sei es nun gegenwarts-, sei es zukunfts-geschichtliche Thatsache, nämlich eine concrete, wirkliche Empörung feindlicher Könige gegen die de jure bestehende Herrschaft des Gesalbten Jehova's.

Eben so wenig vermögen wir auch die Schilderung der Empörung feindlicher Könige gegen den Gesalbten Gottes in V. 1—3 mit Hengstenberg lediglich als Weissagung auf die messianische Zeit anzusehen. Denn der ganze Psalm, besonders in V. 1—3, trägt zu deutlich und unverkennbar den Stempel geschichtlicher Gegenwart an sich, und entbehrt jeder Andeutung, jeder Berechtigung zu der Auffassung, daß der Völkersturm in V. 1, der Gesalbte in V. 2, und die Einsetzung desselben zum Könige auf Zion in V. 6 erst in der Zukunft zur Erscheinung kommen solle, und nicht schon in der Gegenwart geschichtlich vorliege.

Unser Psalm ist, wie V. 1. 2 zeigt, zu einer Zeit gedichtet, wo sich eine Anzahl auswärtiger Völker, die dem theokratischen Reiche schon unterworfen waren, zur Empörung gegen den König Israels, und zur Bekriegung desselben verbündet hatten. Wer dieser König gewesen, kann nach V. 6. 7 kaum zweifelhaft sein, denn diese Verse weisen zu bestimmt auf eine expresse That Jehova's hin, um auf eine Thronbesteigung kraft bloßen, selbstverständlichen Erbrechtes ohne ausdrückliche Kundgebung und Mitwirkung des göttlichen Willens bezogen werden zu können. Wir werden daher David als den im Liede gepriesenen König Zions, und eine Coalition der umwohnenden Völker, wie die in 2. Sam. 10, 6 beschriebene als Anlaß zur Dichtung desselben ansehen müssen. Ob aber David auch der Dichter des Liedes sei, oder ein anderer zeitgenössischer Sänger, muß dahingestellt bleiben, da eine Ueberschrift fehlt, und der Inhalt für die Beantwortung dieser Frage keine Anhaltspunkte darbietet.

Nur ein Moment könnte vielleicht wieder uns an der Richtigkeit dieser Auffassung irre machen, nämlich die Verheißung in V. 8, daß dem Gesalbten die Herrschaft über die ganze Erde zu Theil werden solle. Denn die Enden der Erde können nicht auf die Grenzen des heiligen Landes oder des der alttestamentlichen Theokratie bestimmten Herrschaftsgebietes bezogen werden. Auch vermögen wir dabei uns nicht zu beruhigen, was Hofmann zur Beseitigung dieser Schwierigkeit beibringt (Weiss. und Erf. I. 160): „Was David, vom Geiste Jehova's regiert, als Vermittler der Macht zwischen Jehova und seinem Volke begehrt, das wird und kann ihm nicht verweigert werden. Wie viele Völker er so im Besitze, wie entlegene Lande er zum Eigenthum haben will, die wird ihm Jehova unterwerfen. Mehr als dieß sagt V. 8 nicht. Wenn ihr zu diesem Berge sprecht, wirf dich ins Meer, so wird es geschehen, — verheißt der Herr seinen Jüngern. Aber sie haben jenen Berg nicht versetzt, sondern nur immer das in der Kraft ihres Glaubens gethan, was zur Ausrichtung ihres Amtes nöthig war." Denn beide Fälle sind doch wesentlich verschiedener Art. Wenn jener evangelische Ausspruch bei Markus (11, 23) z. B. mit den Worten eingeführt wird: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ, so klingt das doch anders als unser: Heische von mir". Dort ist die Rede conditional, hier ist sie rücksichtlos imperativisch: Es ist die amtliche Bestimmung des Gesalbten, aus der Hand Gottes die Herrschaft über alle Völker zu empfangen, und nicht bedingungsweise, sodern unbedingt wird er deshalb aufgefordert, diese Bestimmung zu verwirklichen; nur über die Zeit, wann er sie zu verwirklichen habe, ist nichts gesagt.

Nöthigt uns also V. 2 an ein zeitgeschichtliches Factum, nämlich an eine Auflehnung heidnischer Völker und Fürsten gegen die Oberhoheit des damaligen theokratischen Königs zu denken, — und giebt andrerseits V. 8 diesem Könige eine Bestimmung und Aufgabe, die nimmermehr als die persönliche Aufgabe Davids oder eines seiner geschichtlichen Nachfolger, wohl aber auf Grundlage von 2. Sam. 7 als die Aufgabe des davidischen Königthums im Allgemeinen und schließlich des Vollenders dieses Königthums erkannt werden konnte, — so werden wir unsern Psalm weder als einen rein typischen, noch als einen rein prophetischen bezeichnen können, sondern ihm eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Kategorien anweisen müssen,

nämlich eine solche, die bereits im Uebergange von jener zu dieser begriffen ist.

Wir müssen dabei auf eine schon früher angedeutete Unterscheidung zurückkommen, die sich auf die subjective Stellung des Dichters zu seinem Liede bezieht, ob er nämlich der typischen Bezüglichkeit desselben sich selbst bewußt gewesen und dieselbe auch zum Bewußtsein des Lesers zu bringen beabsichtigt habe, oder ob er, sich bloß an die vorliegende Situation der Gegenwart haltend, noch keine klare Einsicht in deren typische Bezüglichkeit gehabt habe.

Nicht aber in diese, sondern offenbar in jene Kategorie gehört unser Psalm Bei dieser Voraussetzung erledigt sich aber auch der aus V. 8 entnommene Einwand, daß keiner der geschichtlichen Könige Israels, weder David, noch Salomo, noch Hiskia, Gegenstand des Liedes sein könne, weil keinem von ihnen eine Herrschaft über die ganze Erde habe in Aussicht gestellt werden können. Der Dichter geht von den durch sein theokratisches Amt bedingten Zuständen, Erlebnissen und Erwartungen des dermaligen Königs aus, und stellt dieselben, ohne von ihm ab-, und auf eine bestimmte andere Person, resp. den Messias überzugehen, doch in das Licht der zukünftigen, ihm durch die Weissagung erschlossenen Vollendung, um unter dieser Beleuchtung sie in ihrer wahren Wesenheit und ihrer vollen heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit zu erkennen und erkennbar zu machen. Indem er, was dem theokratischen Königthum als solchem zugesagt ist, und wozu es mit heilsgeschichtlicher Nothwendigkeit einmal gelangen muß, ideal auch schon von dem dermaligen theokratischen Könige, als dem zeitweiligen Repräsentanten dieses Königthums, gelten läßt, muß es sich ihm und seinen Lesern um so klarer herausstellen, was es mit den vorliegenden Zuständen auf sich habe. Von dem Grundsatze aus: le roi ne meurt pas, der in ganz einzigem Sinne von dem theokratischen Königthum gilt, weil ihm allein von Gott ein Bestand עַד־עוֹלָם zugesagt ist (2. Sam. 7, 16), kann eine solche ideale Identificirung von Königthum und König, eine solche ideale Anticipation des Zukünftigen als Bürgschaft für den Ausgang der Gegenwart, — zumal bei einem Dichter und in einem so hochpoetischen, lyrischen Aufschwunge, wohl begreiflich und natürlich erscheinen.

Unser Dichter also sieht den dermaligen König Israels, nämlich David, als Repräsentanten des gesammten davidischen Königthums an, das in seiner Vollendung sich zu einem ewigen, die ganze Erde beherrschenden ausbilden soll, und macht diese Beziehung des Vorbildes zum Urbilde, des Anfängers zum Vollender, der Repräsentation zur Idee, als Bürgschaft dafür geltend, daß auch der gegenwärtige Inhaber dieses Königthums über die dermaligen Feinde desselben den Sieg davon tragen müsse.

Was sonst noch zur Bestreitung und Verneinung der zeitgeschichtlichen Basis und Tendenz unseres Liedes beigebracht wird, ist von sehr geringer Bedeutung.

Hengstenberg bemerkt: „Uebermenschliche Würde wird dem Subjecte des Psalms in V. 12 beigelegt, wo die Empörer ermahnt werden, sich in Demuth und Ehrfurcht ihrem Könige zu unterwerfen, weil seine Gegner durch seinen schweren Zorn vernichtet werden, glücklich dagegen seien diejenigen, die auf ihn vertrauen." In dieser Argumentation liegen aber drei Irrthümer vor. Einmal sind die Könige und Richter, die in V. 10 ermahnt werden, sich bei Zeiten noch warnen zu lassen, mit den Königen und Fürsten in V. 2 nicht identisch, denn für diese würde die vorsorgliche Mahnung und Warnung zu spät kommen, da sie sich bereits gegen Jehova und seinen Gesalbten empört haben, und darum dem Zorn und Rachegerichte Jehova's schon unrettbar verfallen sind. Wie unberechtigt und unzulässig die Identification beider ist, ergiebt sich schon mit zwingender Gewißheit daraus, daß über die Einen nach V. 5 der Zorn Gottes schon factisch entbrannt ist, das Entbrennen des Zornes über die Andern aber nach V. 12 noch vermieden werden kann, ihnen nur dann droht, wenn sie der an sie ergehenden Mahnung in V. 10. 11 nicht bei Zeiten noch Folge leisten Das Schicksal der gegenwartsgeschichtlichen Könige, die von Gottes und Rechtswegen dem theokratischen Könige unterworfen, aber nach V. 1—3 bereits in offener Auflehnung, sollen die übrigen (seien es gegenwarts-, seien es zukunftsgeschichtlichen) Könige der ganzen Erde, die nach V. 8 ihm noch erst unterworfen werden sollen, sich zum Warnungs- und Abschreckungsexempel dienen lassen, damit es ihnen nicht ergehe, wie ihnen in V. 9 in Aussicht gestellt ist.

Den zweiten Irrthum finden wir darin, daß Hengstenberg es als

selbstverständlich ansieht, das Subject des Zürnens und das Object des Zufluchtnehmens in V. 12 müsse und könne nur der Sohn, und nicht Jehova sein, welches letztere doch, sprachlich betrachtet, ebenso gut zulässig ist, und sachlich betrachtet den Vorzug verdient, da für das „Zuflucht suchen“ nach durchgreifender Anschauungs- und Lehrweise des alten Testaments Jehova alleiniges Object ist.

Der dritte Irrthum aber liegt darin, daß wenn es sich auch mit Beidem so verhielte, wie Hengstenberg voraussetzt, daraus doch noch keineswegs die „übermenschliche Würde“ des Gesalbten folgen würde. Oder sollte wirklich ein König, der „seine Gegner durch seinen schweren Zorn vernichtet“, diejenigen aber, „die auf ihn vertrauen, glücklich“ macht, durchaus nicht ein menschlicher, irdischer König sein können?

„Ferner“, wird uns gesagt, „gegen einen irdischen König spricht, daß hier die Empörung gegen den Gesalbten und Sohn Jehova's so ganz als Empörung gegen Jehova selbst dargestellt wird. Eine andere Sache wäre es, wenn von Feinden die Rede wäre, welche den Umsturz des Reiches Gottes beabsichtigten; die Feinde aber, die hier auftreten, haben keine andere Absicht, als sich selbst von dem Joche des Königs zu befreien.“ Doch Hengstenberg fügt selbst hinzu: Unbedingt zwar könne die Möglichkeit einer solchen Betrachtungsweise nicht geleugnet werden, aber es fehle doch jedenfalls an Parallelstellen, nach welchen eine solche Absicht als Empörung gegen Jehova betrachtet worden wäre. Da aber nicht für die Anerkennung einer an sich zulässigen Ausdrucksweise im alten Testament jedesmal Parallelstellen nothwendig sind, so können wir uns bei diesem Zugeständnisse, Hengstenberg gegenüber, beruhigen, — um so eher, als eine Empörung tributpflichtiger Völker, wenn siegreich, gar leicht aus einem Emancipations- zu einem Eroberungskriege hätte führen und den Bestand der Theokratie, d. i. des Reiches Gottes unter dem alten Bunde, hätte gefährden können.

Daß V. 7 von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes verstanden sein wolle, wird nachdem auch Hengstenberg diese Auffassung für unmöglich erklärt, Niemand mehr behaupten wollen. Das „Heute“ kann dem Zusammenhange zufolge nur der in V. 6 vorgeführte Tag der Einsetzung zum Königthum auf Zion sein. Wie Israel durch die Erwählung und

Einsetzung zum Bundes= und Heilsvolke der „erstgeborne Sohn Jehova's“ geworden ist (Exod. 4. 22), so hat David ein Anrecht auf denselben Namen durch seine Berufung und Salbung zum theokratischen Königthum, zur Stellvertretung und Repräsentation des Gottkönigs. Ist der Gesalbte aber nach V. 7 durch die Salbung zum Sohne Gottes geworden, so gebührt ihm nach V. 8 als Erbtheil auch des Vaters Weltherrschaft. Sie gebührt ihm aber nicht als Person, als dem Sohne Isai's, sondern als König, als dem Sohne Jehova's, und der starb nicht, als David starb (2. Sam. 7, 16). Zugesagt ist sie dem Könige Israels in und mit dessen Einsetzung. Wann sie ihm aber in ihrem ganzen Umfang auch wirklich zu Theil werden wird, das hängt von dem Wohlgefallen des Vaters und der dadurch bedingten Nothwendigkeit der heilsgeschichtlichen Entwickelung ab. Der Sohn braucht zwar sie bloß zu heischen, so wird sie ihm. Aber wie er einerseits sie heischen wird und muß, weil sie seines Amtes ist, so wird er andrerseits sie dann erst heischen wollen und können, wenn er weiß, daß es des Vaters Wohlgefallen ist, und daß die Führung seines Amtes so weit gediehen ist, daß er ihrer zur Vollführung dieses Amtes bedarf.

Der Apostel Paulus bezieht in Act. 13, 33, den Psalm von seiner typischen Grundlage ablösend, daß „Heute habe ich dich gezeugt“ auf den Tag der Auferstehung Christi, — und mit Recht, denn wie David durch die Salbung zum Throne des noch beschränkten theokratischen Königthums berufen und befähigt wurde, so bestieg Christus, durch die Auferstehung kräftiglich erwiesen als der Sohn Gottes, den Thron der ewigen Majestät zur unbeschränkten Weltherrschaft.

---

## Psalm 72.

Dieses Lied, das nach Geist und Tendenz sich mehrfach mit dem 2. Ps. berührt und ihm am nächsten steht, trägt die Ueberschrift לִשְׁלֹמֹה. Schon die Lxx und die Vulg. haben sie durch εἰς Σαλομών, in Salomonem wiedergeben; sie also nicht als Angabe seines Verfassers, sondern als Angabe des Objectes, an welches das Lied gerichtet ist, oder von dem es handelt, verstanden. Und allerdings erscheinen die Segenswünsche für den König, wahr-

scheinlich bei dessen Regierungsantritt, angemessener und natürlicher im Munde eines Andern als des gefeierten Königs selbst. Allein die sonst ausnahmlos geltende Bedeutung also lautender Ueberschriften verbietet durchaus das ל hier anders, denn als ל autoris zu deuten. Und sollte wirklich der Inhalt uns nöthigen, den Psalm nicht als von Salomo gedichtet, sondern bloß als an Salomo gerichtet anzusehen, so müßten wir die Ueberschrift einfach als irrig bezeichnen. Doch die Vereinbarung beider Thatsachen, daß die Segenswünsche unseres Psalmes einerseits dem Salomo gelten, und andererseits Salomo auch der Verfasser des Liedes ist, liegt doch wenigstens nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit. Die Meinung, die wir bei Ps. 110 als ganz unzulässig abweisen mußten, daß nämlich der Psalm für den Gebrauch der Gemeinde beim Gottesdienste bestimmt und für diesen Zweck von seinem königlichen Dichter abgefaßt sei, hat hier wenigstens mehr Halt und Boden als dort, obwohl doch auch hier eine solche Bestimmung des Liedes nicht so deutlich und unverkennbar hervortritt, und auch die Identität des Dichters mit der gegenständlichen Person des Gedichtes nicht ganz so unverfänglich und natürlich erscheint, wie bei Ps. 20. Denn dort ist es nur auf Fürbitte für den König in seiner Noth, hier dagegen auf überschwengliche Verherrlichung desselben abgesehen. Und wenn auch unser Psalm durch „seine spruchartige großentheils distichische Bewegung, seinen reflectirenden Charakter, seinen geographischen Gesichtskreis und seinen Reichthum an Naturbildern", mehr an die salomonische als an die davidische Zeit erinnert, so vermögen wir darin doch nicht mit Delitzsch „entscheidende" Merkmale für die Richtigkeit der Ueberschrift zu erkennen.

Am einfachsten und durchgreifendsten wird die Vereinbarkeit der salomonischen Abfassung mit Form und Inhalt des Liedes sich festhalten lassen, wenn wir es als ein specifisch-prophetisches, von vornherein und schon im Sinne des Verfassers nicht auf Salomo oder einen andern alttestamentlichen König, sondern allein und ausschließlich auf den künftigen persönlichen Messias gerichtetes ansehen könnten. Und allerdings wird uns diese Auffassung durch die ideale Haltung des Liedes und durch die Ueberschwänglichkeit der darin ausgesprochenen Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen, besonders in V. 8—11 nahe gelegt. Und wenn auch auffallender Weise das neue Testament die messianisch-bezüglichen Stellen desselben nicht

drücklich citirt und verwerthet, so ist deren sachliche und zum Theil auch selbst wörtliche Uebereinstimmung mit den Schilderungen der messianischen Vollendungszeit bei spätern Propheten, besonders bei Jesaia, Micha und Sacharja, so augenscheinlich, daß man jene als Thema, diese als Ausführungen und Variationen des Thema's ansehen könnte.

Aber andrerseits fehlt doch auch jede Beziehung und Hinweisung darauf, daß nicht von einem gegenwärtigen, sondern einem zukünftigen Könige die Rede sein soll; und Form und Haltung sind nicht die einer Weissagung, sondern der Anwünschung und Hoffnung. Nachdem der Dichter in V. 1 mit einem Gebetsimperativ begonnen: „Gott deine Gerechtsame (Rechte) dem Könige gieb", und dadurch sich in eine den ganzen Psalm beherrschende, betende, wünschende, hoffende Stellung gesetzt hat, kann er nicht sofort und ohne Weiteres mit V. 2 in eine objectiv verheißende, weissagende, zukunftverkündende Stellung umschlagen, und fortfahren: „Richten wird er dein Volk mit Gerechtigkeet". Dieses und alle die folgenden Imperfecta, müssen vielmehr, als durch den Imperativ in V. 1 bestimmt, ebenfalls wünschend und betend gefaßt werden, wogegen die Grammatik durchaus nichts einzuwenden hat, da bekanntlich das einfache Imperfectum häufig auch die Optativ- oder Jussivform vertritt, zumal die letztre nur bei verhältnißmäßig wenig Imperfecten grammatisch zuläßig ist, und wo auch grammatisch-zuläßig, doch nicht allenthalben gebräuchlich gewesen zu sein scheint. Ueberdieß kommt ja die unzweifelhafte d. h. grammatisch als solche ausgeprägte Optativform wiederholt in der Reihe der aufeinanderfolgenden Wünsche vor. Hengstenberg meint zwar: Eine so lange Reihe von Wünschen, ohne Hoffnung und Zuversicht, mache einen kläglichen Eindruck, und in der ganzen Psalmensammlung komme nichts dem Analoges vor. Daß diese „lange Reihe von Wünschen ohne Hoffnung und Zuversicht sei", ist nur Hengstenbergs unberechtigtes Urtheil, und so wird denn auch der „klägliche Eindruck", den sie auf ihn gemacht, für Andere nicht maßgebend zu sein brauchen. „In der ganzen Psalmensammlung" kommt freilich eine so lange Reihe von Wünschen nicht mehr vor. Aber eine so lange Reihe von objectiven Zukunftsverheißungen in lauter Imperfecten, mit obligaten Optativen dazwischen, kommt ebenfalls in der ganzen Psalmensammlung nicht mehr vor, — und was noch schlimmer ist, eine solche kommt

auch bei allen Propheten, wo sie ex professo die Zukunft schildern, nicht vor. Gerade der Mangel eines eigentlichen Futurums in der hebräischen Sprache und die schwankende Geltung der Imperfecta, die an sich es unbestimmt lassen, ob sie rein futurisch oder präsentisch (als schon begonnene aber noch nicht abgeschlossene Handlung), ob optativisch oder jussivisch zu fassen seien, hat es allen Propheten zum Bedürfniß gemacht, bei ihren Zukunftsverkündigungen das s. g. perfectum propheticum, (welches der Darstellung eine Lebendigkeit, Gewißheit und Zuversicht giebt, die der alleinige Gebrauch des Imperfects nimmer erzielen könnte) öfter dazwischen treten, ja es entschieden vorherrschen zu lassen. Daß aber in „dieser langen Reihe" von Aussagen auch nicht ein einziges perfectum propheticum vorkommt, sondern die ganze Rede sich ausschließlich in lauter Imperfecten (und Optativen) bewegt, gilt mir als ein unverwerfliches Zeugniß, daß sie nicht Zukunftsweissagung, sondern nur Zukunftsanwünschung sein wollen.

Wenn aber Hengstenberg weiter meint, V. 12 ff müsse uns in Verlegenheit setzen, weil die Consequenz uns nöthige, auch dort die Futura (Imperfecta) optativisch zu fassen, was doch augenscheinlich nicht angehe, — so irrt er auch hierin, denn er hat dabei übersehen, daß das כִּי, mit welchem V. 12 beginnt, völlig geeignet ist, uns vor dieser Verlegenheit sicher zu stellen. Denn dieß כִּי bezeugt, daß die Rede, die bis dahin lediglich betend und wünschend war, jetzt eine andere Haltung und Tendenz annimmt, nämlich eine solche, welche die zuletzt (V. 8—11) ausgesprochenen Wünsche (daß alle Völker und Könige der Erde ihm huldigen sollen) begründen will.

Fassen wir nun die Momente ins Auge, welche im Liede selbst der direct-messianischen Auffassung scheinbar zur Stütze dienen, so ist darauf hin lediglich V. 8—11 und allenfalls noch V. 5 und V. 17 zu prüfen. Denn daß alles Uebrige im Liede dem Salomo angewünscht und von seiner Regierung erhofft, ja erwartet werden konnte, ohne daß der Sänger, „durch poetische Uebertreibung sich lächerlich zu machen" befürchten dürfte, bedarf keines Beweises. Auch Delitzsch sagt: „Die Worte des Psalms gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm (in V. 8—11) angewünschte allgemeine Weltherrschaft".

V. 5 lautet:

> Fürchten möge man dich, so lange die Sonne scheint,
> Und Angesichts des Mondes von Geschlecht zu Geschlecht.

Da zu Anfang des Psalms Gott direct angeredet ist, vom Könige aber im ganzen Liede nur in der dritten Person die Rede ist, so wird man auch das Du in V. 5 nicht auf den König, sondern auf Jehova zu beziehen haben. Auch Hengstenberg gesteht dieß zu mit der Bemerkung: „Der Gedankengang wird zerstört, sobald man dieß verkennt." Der Sinn des Verses ist, wie Delitzsch erläutert, „daß das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge." Dennoch, meint aber Hengstenberg, liefere die Stelle einen Beweis für die messianische Erklärung. Denn sei die Gottesfurcht ein ewiges Erzeugniß der gerechten Herrschaft des Königs, so müsse auch diese Herrschaft eine ewige sein. Die unbedingte Nothwendigkeit einer solchen Schlußfolgerung werden indeß wohl nur Wenige anerkennen können, selbst wenn man die Worte nicht als Wunsch, sondern als Weissagung faßt. Denn würde wohl, wenn man Luthern angewünscht oder auch ihm geweissagt hätte, daß sein Wirken die Ausbreitung der Gottesfurcht von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge oder werde, — würde daraus wohl mit logischer Nothwendigkeit haben gefolgert werden können, daß dieß Wirken selbst ein endloses, ewiges sein müsse?

Dasselbe gilt von dem Schluß V. 17:

> Es daure sein Name auf ewig,
> Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name,
> Und segnen bei ihm mögen sich alle Völker,
> Selig ihn preisen!

Mag auch die naheliegende Beziehung dieser Stelle auf die patriarchalische Verheißung in Gem. 23, 18; 26, 4 eine bewußte und beabsichtigte sein, so ist doch auch dort von der Person des zukünftigen Heilsvollenders nicht die Rede, sondern von Abrahams Same, d. i. Abrahams Nachkommenschaft im Allgemeinen und was von ihr gilt, das kann auch von einem echten theokratischen Könige gelten, der an ihrer Spitze steht, und sie einheitlich zusammen faßt und repräsentirt. Der durch das Hithpael וְיִתְבָּרְכוּ bedingte Sinn kann übrigens kein andrer sein, als der von De-

litzsch angegebene: „Mögen alle Völker sich in ihm selig preisen, und zwar so selig, daß seine Segensfülle ihnen als das höchste erscheint, was sie sich selber wünschen," — oder wie Hengstenberg sagt: „Die Anerkennung des Segens ruft den Wunsch hervor, an ihm Theil zu nehmen".

Anders liegt aber allerdings die Sache bei V. 8—11:

8. Er herrsche von Meer zu Meer,
Und von dem Strom bis zu den Enden der Erde,
9. Vor ihm müssen Kniee beugen die Steppenbewohner,
Und seine Feinde Staub lecken,
10. Die Könige von Tarsis und von den Inseln Gaben erstatten,
Die Könige von Scheba und Seba Geschenke darbringen,
11. Und es müssen ihm huldigen alle Könige,
Und alle Völker sollen ihm dienen!

Wir verschmähen die exegetischen Künste, mit welchen man sich und Andre überreden will, daß die hier angegebenen Grenzen der dem Könige angewünschten Herrschaft nicht die ganze Erde umschlössen, sondern sich, nur etwa mit einiger gratulatorischen oder poetischen Uebertreibung, mit den natürlichen Grenzen des davidisch-salomonischen Herrschergebietes in seiner weitesten Ausdehnung deckten. Es ist vielmehr hier ebenso entschieden wie in Ps. 2, 8 unbeschränkte Weltherrschaft gemeint; und die nähere geographische Beschreibung derselben in unserer Stelle erscheint uns nur deshalb beschränkter, weil sie durch den damaligen geographischen Gesichtskreis der Israeliten beschränkt ist. Eben darum kann auch die hier dem Könige angewünschte Weltherrschaft als ihm in demselben Sinne zuständig gefaßt werden, wie die dort dem Könige verheißene. Aber dadurch, daß dort objectiv göttliche Verheißungen uns vorgeführt werden, hier aber nur subjectiv menschliche, wenn auch in einem frommen, gottinnigen und gotterleuchteten Gemüthe entstandene Wünsche, gewinnt das Verhältniß zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Erwartung und Erfüllung hier doch noch eine wesentlich andre Gestalt als dort. Der Dichter des 72. Psalms kann hier wirklich der individuellen Person Salomo's anwünschen, was der Dichter des 2. Psalms der individuellen Person David's, als dem Sohne Isai's, nicht verheißen, wohl aber ihm als dem Sohne Jehova's, der nicht sterben kann, nachdem er einmal gezeugt ist, als dem Könige, der עַד עוֹלָם lebt und herrscht, zusagen konnte.

Wir haben hier nicht, wie in den Geschichtsbüchern eine schon abgeschlossene, noch auch wie in Ps. 2 eine dem Abschlusse verhältnißmäßig nahe Regierung vor uns, aus deren bisherigen Entwicklungen und Erfolgen die noch bevorstehenden mit größerer Sicherheit prognosticirt und abgemessen werden konnten, sondern wir finden uns in den Anfang einer mit den günstigsten Aussichten beginnenden Regierung, von welcher auf der Basis dessen, was die vorangehende schon geleistet und erreicht hatte, und nach der persönlichen Befähigung, Begabung und Richtung des neuen Herrschers die glänzendsten Resultate gehofft und erwartet werden durften. Und wenn es natürlich, und keineswegs „lächerlich" ist, daß die Glücks- und Segenswünsche für eine eben beginnende oder begonnene Regierung (oder Lebensstellung überhaupt) eine ideale und überschwängliche Haltung annehmen, der selten wohl der eventuelle Fort- und Ausgang ganz und vollkommen entsprechen dürfte, so konnte der Dichter auch wohl, ohne sich lächerlich zu machen, einem unter solchen Auspicien die Regierung antretenden Herrscher das anwünschen, was, wie er wohl wußte, die prädestinirte Bestimmung und das höchste Ziel seiner Dynastie war; — ja er konnte sogar bona fide die subjective Hoffnung in seiner Brust nähren, daß es so kommen werde. Die Verheißung, wie sie in 2. Sam. 7 vorliegt, und wie sie in Ps. 2, 7—9 und in Ps. 72, 8—11 auf dieser Grundlage und mit Hinzuziehung aller andern vorangegangenen Weissagungen dichterisch reproducirt und ausgemalt ist, galt zwar der davidischen Dynastie als ganzer, aber Salomo war ja auch ihr dermaliger, verheißungsvoller Repräsentant. Und wenn in Salomo's Regierung Alles das, was auf Grundlage der prophetischen Verheißungen für seine Dynastie ihm angewünscht, von Gott erfleht und nach den bisherigen Antecedentien auch sogar erhofft werden konnte, sich noch nicht erfüllte, so wird das Lied eben dadurch, aber auch nur dadurch zu einer Weissagung auf eine zukünftige Erfüllung, die dennoch nicht ausbleiben kann, und von der sich in dem Maße, als die Unfähigkeit der nachfolgenden Personen und Zeiten, sie darzustellen, immer entschiedener hervortrat, auch immer deutlicher erkennen ließ, daß David's und Salomo's gewöhnliche Nachfolger unter den bestehenden Verhältnissen sie zu realisiren nicht im Stande sein würden, daß vielmehr ein Neues geschaffen werden müsse, um sie zur Darstellung bringen zu können. Und das ist der Stand-

punct, auf welchem die spätern Propheten stehen, auf dem ein Jesaia, Micha und Sacharja erkannt haben, daß, was unser Lied noch von Salomo erhoffen konnte, erst vom Messias zu erwarten sei.

Es ist ja nun einmal so, daß nicht nur die subjectiven Hoffnungen und Erwartungen der Frommen in Israel zu allen Zeiten die messianische Erfüllungs- und Vollendungszeit sich als nahe bevorstehend gedacht, sondern auch sogar die objectiven Weissagungen der Propheten des alten Bundes sie als solche verkündigt und geschildert haben; — und so ist es auch noch im neuen Testament, denn auch die Apostel stellen sich den Tag der Zukunft des Herrn als nahe, ja als unmitttelbar nahe, und als einen, wenigstens möglicherweise von ihnen selbst und ihren Zeitgenossen noch zu erlebenden vor. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Anschauung heilsgeschichtlich zu begründen und dogmatisch zu rechtfertigen. Es genügt uns, das unbestreitbare Factum zu constatiren und es zum Verständniß unseres Psalms geltend zu machen. Die Entgegnung aber, daß wenn dem so wäre, die Heiligen und Propheten in Israel und die Jünger unseres Herrn Jesu Christi sich dadurch „lächerlich gemacht haben würden", könnte hier ebensowenig wie in gleichem Falle bei Ps. 72 uns dazu bestimmen, das Factum wegzuleugnen, oder wegzuexegesiren.

„Der Sänger würde", sagt nämlich Hengstenberg, „sich lächerlich gemacht haben, wenn er eine solche Herrschaft einem der gewöhnlichen Nachkommen Davids verheißen hätte". Aber er hat es ihm eben nicht verheißen, sondern nur angewünscht; — und wenn er es auch statt nur gewünscht und erbeten, wirklich verkündigt und verheißen hätte, so würde er auch dann noch nicht „sich lächerlich gemacht haben," — ebenso wenig wie Nathan sich lächerlich machte, als er dem David verhieß: Dein Königreich soll ewiglich bestehen.

„Endlich," fährt derselbe Ausleger fort, „der König gewinnt seine Weltherrschaft nach V. 11—15 nicht durch Waffengewalt, sondern durch seine Gerechtigkeit und Liebe, die er in Beschützung und Errettung der Elenden erweist." Aber, daß wenn es dazu kommt, es dabei doch nicht ganz ohne Gewaltsanwendung wird abgehen können, das deutet auch unser Psalm V 9 selbst an. Denn wenn er sagt: „Und seine Feinde müssen Staub lecken", so werden sich diese schwerlich anders dazu verstehen, als nach-

dem sie durch Gewalt und Zwang und gegen ihren Willen dazu genöthigt worden sind. Aber auch davon abgesehen, waren ja gerade Salomo's Naturanlagen, Charakter und Geistesrichtung, so wie deren Bethätigung im Anfange seiner Regierung, und die Umstände, unter denen er sie antrat, ganz darnach angethan, zu hoffen und zu erwarten, daß er seine Eroberungen weniger durch des Schwertes Schärfe, als durch „Gerechtigkeit und Liebe" machen werde.

Schließlich mögen wir es uns nicht versagen, die schönen Worte, mit welchen Delitzsch seine Auslegung unseres Psalmes abschließt, hier zum Nutzen derjenigen aus unsern Lesern, denen sein Commentar etwa nicht zugänglich sein sollte, zu reproduciren:

„Die davidisch-salomonische Zeit kannte mit wenigen Ausnahmen noch keinen andern Messias, als den Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königthum in diesen seinen beiden herrlichsten Gesalbten, sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königthum der Gegenwart haftende Hoffnung gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hiskia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart. Das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weissagungen und der Widerspruch des gegenwärtigen Königthums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt; es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und eben dadurch verhältnißmäßig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens. Man muß, um das recht zu würdigen, sich von dem Vorurtheil losmachen, der Schwerpunkt der alttestamentlichen Heilsverkündigung liege in der Weissagung vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welterlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jehova. Die Parusie Jehova's ist der Schwerpunkt der alttestamentlichen Heilsverkündigung. Ein Gleichniß möge veranschaulichen, wie die alttestamentliche Heilsverkündigung sich entwickelt. Das alte Testament ist im Verhältniß zum Tage des neuen

Testaments Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzter Richtung zwei Sterne der Verheißung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von Oben nach Unten: Es ist die Verkündigung von Jehova, der da kommt Der andere beschreibt seine Bahn von Unten nach Oben: Es ist die Hoffnung, die auf dem Samen David's ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weissagung vom Sohne David's. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses eine Gestirn ist Jesus Christus, Jehova und David's Sohn in einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit einem Worte: der Gottmensch. Gebenedeit sei Er!"

Schließt der 72. Ps. sich nach Inhalt und Tendenz enge an den zweiten an, nur dadurch sich von ihm unterscheidend, daß, was hier als Verkündigung, dort als Anwünschung auftritt, — so schließt sich wiederum

Psalm 45

enge an Ps. 72 an, indem die gemeinsame Tendenz aller drei genannten Psalmen auf die dem Throne Davids verheißene ewige Dauer und daraus fließende Weltherrschaft bei diesen beiden sich an ein namhaftes freudiges und für diese Tendenz wichtiges Ereigniß knüpft, bei Ps. 72 an die Thronbesteigung, bei Ps. 45 an die Vermählung eines, — höchst wahrscheinlich desselben theokratischen Königs.

Lobpreis des Königs auf Anlaß seiner Vermählung mit einer Königstochter ist also der Gegenstand unsres in der Ueberschrift der korachitischen Sängerfamilie zugeschriebenen Liedes. Auch bei ihm ist es streitig, ob es als ein schlechthin prophetisches, oder aber als ein zeitgeschichtliches mit typisch-messianischer Tendenz zu fassen sei. Im ersten Falle ist Christus der König, die Braut das Volk Israel, ihre Freundinnen und Nebenweiber die Heidenvölker; im letztern hat die Vermählung eines israelitischen Königs mit einer ausländischen Königstochter Anlaß zur Abfassung des Liedes gegeben, und der Dichter selbst hat demselben schon durch die unverkennbare Beziehung von Vers 7 auf die Fundamentalverheißung in 2 Sam. 7, 16 und die überschwänglich ideale Haltung seines Lobpreises messianischen Gehalt aufgeprägt, der durch seine Nichterschöpfung oder Nichterfüllung an seinem nächsten (zeitgeschichtlichen) Objecte, eben so wie bei Ps. 72, zur Weis-

sagung auf den König wird, der, aus Davids Stamm entsprossen, schließlich alle Herrlichkeit des davidischen Königthums darstellen und alle seine Mängel und Gebrechen mit absoluter Macht- und Herrlichkeitsfülle ergänzen wird. Streitig kann aber bei dieser Auffassung noch sein, ob blos der König, oder ob zugleich und in wiefern auch die Königinn vom Dichter schon unter messianischen Gesichtspunkt gestellt sei, und dem, was über sie gesagt ist, messianische Bezüglichkeit innewohne.

In Hebr. 1, 8. 9. wird der 7. und 8. Vers unsres Psalms als πρὸς τὸν υἱόν gesprochen angeführt. Dem zufolge haben denn auch die Kirchenväter und die alt-orthodoxen Theologen das ganze Lied als ein specifisch messianisches angesehen und gedeutet. Allein dies πρὸς τὸν υἱὸν λέγει kommt auch bei der zeitgeschichtlich-typischen Fassung desselben zu seinem vollen Rechte, — und überdem ist dabei nicht zu übersehen, daß der Hebräerbrief nur diejenige Stelle des Liedes auf Christum anwendet, die auf 2. Sam. 7, 16 zurückgeht und von der ewigen Dauer des Thrones, den der gefeierte König inne hat, handelt, nicht aber auch diejenigen, die von der Vermählung desselben handeln. Unter den neuern Auslegern ist die direct messianische Auffassung mit ihren nothwendigen Allegorisirungen vom Vs. 9—17 fast nur noch von Hengstenberg vertreten. Denn auch Delitzsch, der noch am meisten dazu hinneigt, und durch diese Hinneigung ein unbehagliches Schwanken in seine Auslegung hineinbringt, muß doch zugestehen, daß die Menge sinnlicher und schwer zu verchristlichender Züge besonders im 2. Theile dazu nöthige, eine zeitgeschichtliche Veranlassung für die Entstehung und somit auch eine zeitgeschichtliche Basis, die nicht allenthalber von dem zukunftgeschichtlichen Urbilde gedeckt werde, anzuerkennen.

Die nächste Frage, wenn wir dem Psalm zeitgeschichtliche Veranlassung und Basis zugestehen, ist nun: Wer der König und wer die Königstochter sei, der er sich vermählt. Die meisten Ausleger denken dabei an die Vermählung Salomo's mit der ägyptischen Königstochter (1 Kön. 3, 1; 9, 24). De Wette's frühere Meinung, daß an die Vermählung eines persischen Königs zu denken sei, weil die Braut in Vrs. 10 שֵׁגַל genannt wird (was sonst nur zur Bezeichnung persischer Königinnen vorkommt, vgl Dan. 5, 2. 3; Neh. 2, 6) ist fast eben so absurd, wie die von Olshausen, daß die Vermählung des syrischen Königs Alexander mit der ägyptischen

Princessin Kleopatra (1. Makk. 10, 57 f.) Gegenstand des Liedes sei. Auch Hitzig's Meinung, das die Vermählung des efraimitischen Königs Ahab mit der sidonischen Königstochter Isebel gemeint sei, ist eine unmögliche, da auf einen efraimitischen König nimmermehr die allein dem davidischen Hause geltende Weissagung in 2. Sam. 7 angewendet werden konnte, wie doch in Vs. 7 und 8 geschieht. Derselbe Grund, durch den Hitzig zu dieser Deutung veranlaßt wurde, daß nämlich in Vs. 9 eines elfenbeinern (d. h. mit Elfenbein getäfelten) Palastes gedacht ist, und nach 1. Kön. 22, 39 Ahab einen solchen besessen, — hat Delitzsch dazu vermocht, die Vermählung des judäischen Königssohnes Joram mit Ahabs Tochter Athalja herbeizuziehen. Hupfeld dagegen hält sich überzeugt, daß es sich um die Vermählung Salomo's mit einer tyrischen Princessin, einer Tochter Hiram's, handele, mit Berufung auf die Vs. 13 erwähnte „Tochter Tyrus."

Man wird Delitzsch zugeben können, daß auch ein Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkte seines Lebens als Typus des Messias habe angesehen werden können, obwohl er und seine Gemahlin später den Hoffnungen des Sängers durchaus nicht entsprachen, da gleicherweise auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet habe, — so wie allenfalls auch, daß die Zeit Josafats, des Vaters Jorams, bei dessen Lebzeiten letzterer die Athalja heirathete, eine Erneuerung der salomonischen Glückseligkeit und Herrlichkeit dargeboten habe, und daher wohl geeignet gewesen sei, auch die Hoffnungen, die an Salomo's Regierungsantritt sich knüpften, wieder zu erwecken. Es spricht aber entschieden gegen diese Meinung die Thatsache, daß der Bräutigam des Liedes schon wirklich selbst König ist, während Joram bei seiner Vermählung nur erst noch Thronfolger war. Und auch die angeblich in so überraschender Weise mit Vs. 9 stimmende Thatsache, daß Ahab wirklich einen elfenbeinernen Palast besaß, während von Salomo nur berichtet wird, daß er einen elfenbeinern Thron (1. Kön. 10, 18) und nach Hohel. 7, 5 auch einen elfenbeinernen Thurm hatte, — trifft näher besehen nicht zu, da nach Vs. 9 nicht der Vater der Braut, sondern vielmehr der Bräutigam selbst Besitzer des Elfenbein-Palastes ist. Ich kann daher nicht umhin, diese Auffassung zu verwerfen und zu der ältern zurückzukehren, daß Salomo gemeint sei. Denn in der That nur Salomo und Salomo's Zeit berechtigten vollauf zu solch überschwenglichen

Anreden, Aussagen und Hoffnungen, wie sie im Liede hervortreten. **Auch** die Frage, ob die Braut als eine ägyptische oder als eine tyrische Königstochter zu denken sei, muß ich zu Gunsten der ältern Auffassung beantworten. Denn daß Aegyptens im Liede nicht namentlich gedacht ist, beweist nichts, und wird durch die andre Thatsache, daß die geschichtlichen Bücher nichts von einer Heirath Salomo's mit einer Tochter Hirams wissen, mehr als aufgewogen. Zu dem beruht, wie unten sich zeigen wird, die Meinung, daß die Braut durch das בת־צר in Vs. 13 als tyrische Princessinn gekennzeichnet sei, auf irriger Deutung dieses Verses.

„Gleich die Ueberschrift", sagt Hengstenberg, „bietet schon ein vierfaches Argument für die Nothwendigkeit der messianisch-allegorischen Deutung dar", denn 1) das überschriftliche לַמְנַצֵּחַ beweist, daß das Lied im Tempel abgesungen wurde, — 2) alle Lieder der Korachiten haben geistlichen Charakter, — 3) der Psalm wird ein מַשְׂכִּיל, ein erbauliches Lied genannt und 4) das עַל־שֹׁשַׁנִּים, das freilich alle übrigen Theologen aller Richtungen durch: „Nach Lilien" übersetzen, und wie alle ähnlichen Ueberschriften als musikalischen Fingerzeig ansehen, das aber nach Hengstenberg übersetzt werden muß: „auf Lilien", und mit seiner (allen derartigen Ueberschriften zukommenden) mystischen Beziehung den Inhalt des Liedes charakterisirt, weist ebenso wie das שִׁיר יְדִידֹת = „Lied von den Geliebten" auf die Mehrheit der Bräute hin.

Die mystische Deutung der „Lilien" und der analogen Ueberschriften in andern Psalmen überlassen wir billig mit Rücksicht auf die Pietät, die alle Verstorbenen in Anspruch nehmen dürfen, dem Grabesfrieden der Vergessenheit, in welchen sie bereits eingesargt ist. In Betreff des שיר ידידת lassen wir statt eigener Entgegnung um so eher Delitzsch antworten, je geneigter dieser Ausleger sich der allegorischen Deutung des Liedes zeigt: „Fraglich ist, sagte er, ob man יְדִידֹת als Nebenform von יְדִידֻת (= Minne, und metonymisch = Minnegegenstand, Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von צְחוֹת Jes. 32, 4, נְכֹחוֹת Jes. 26, 10 zu erklären hat; in diesem neutrischen Gebrauch des plur. fem. hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von ôth und ûth in abstractiver Bedeutung seinen Grund. Im erstern Falle wäre zu übersetzen: Minnelied, im letztern: Lied von Geminntem d. i. Minniglichem, was ich als das grammatisch näher

Liegende vorziehe. Das Adj. יָדִיד bedeutet: geliebt, oder auch (84, 2): liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche, holdselige Dinge, welche, wie שִׁיר יְדִידֹת besagt, des Liedes Inhalt bilden. Daß es geradezu Hochzeitslied bedeute, läßt sich nicht sagen; dies würde שִׁיר חֲתֻנָּה (vgl. 30, 1) heißen. Und wohl zu beachten ist, daß יָדִיד ein edles und von heiliger Minne übliches Wort ist. Ein weltlich erotisches Lied heißt Ezech. 33, 22 עֲגָבִים, wofür sich auch שִׁיר דּוֹדִים (nach Ezech. 16, 8 u. ö.) sagen ließe. Auch lasse man nicht unbeachtet, daß in שיר ידידות sich zunächst des Dichters eigene Liebesbeziehung zum Gegenstande ausdrückt, was sich dadurch bestätigt, daß er des Königs Lob von seiner Schönheit anhebt." — יָדִיד bezieht sich nie und nirgends auf die bräutliche, eheliche, oder überhaupt geschlechtlicher Liebe, sondern immer und ausnahmslos nur auf die Verehrung, Liebe und Bevorzugung wegen anderweitiger Vorzüge. Daraus erklärt es sich auch, daß das Femininum יְדִידָה im Singular nie vorkommt, und daß der Plural יְדִידוֹת nur als neutrales Abstractum, wie hier, und an einer andern Stelle (Ps. 84, 2) als Prädicat für die Wohnungen Jehova's vorkommt. So liegt also in der Wahl des Wortes יְדִידוֹת selbst schon der Beweis, daß es nicht von den geliebten Bräuten oder Weibern des Königs verstanden sein wolle.

Was dann weiter die Bezeichnung des Liedes als **Maskil** betrifft, so meint auch Delitzsch zwar, sie sei allerdings „dem günstig, daß der Psalm gleich von vorne herein prophetisch gemeint sei." Hengstenberg übersetzt das Wort durch „Unterweisung", Delitzsch dagegen vindicirt ihm die Bedeutung des sinnenden Betrachtens = pia meditatio. Andere beziehen es auf die Form des musikalischen Vortrags als eines mit besonderer Kunst vorzutragenden Liedes. Doch trägt unser Lied weder den Charakter der Unterweisung, noch den der Contemplation oder Meditation an sich, von dem auch bei den meisten der übrigen 12 Psalmen, die so heißen, nichts zu spüren ist. Aber auch zugegeben, daß der Name auf einen höhern, heilsgeschichtlichen oder heilslehrenden Inhalt hinwiese, — so würde auch dann diese Benennung des Liedes durch die unbestreitbar typische Grundlage desselben, die sich in dem Lobpreise des Königs als des Repräsentanten und Trägers aller dem davidischen Königthum gegebenen

Verheißungen von Anfang bis zu Ende ausprägt, völlig gerechtfertigt sein, auch wenn der Vermählung des Königs als solcher jede typische Tendenz abgesprochen wird.

Dasselbe gilt dann aber auch von der durch das למנצח dem Liede gegebenen Bestimmung zur musikalischen Aufführung im Tempel. Daß das einfache Factum einer Vermählung des theokratischen Königs mit einer Königstochter, die trotz der Nebenweiber vermöge ihres Geburtsadels eine einzigartige Stellung, nämlich die der alleinigen Gemahlinn, der eigentlichen Königinn, einzunehmen berufen ist, auch Gegenstand gottesdienstlicher Feier im Tempel habe werden können, wird Niemand leugnen wollen, zumal wenn dabei, wie bei diesem Liede beim ersten Blick in die Augen springt, die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Königs (Vs. 4—8) nicht nur, sondern auch der von ihm eingegangenen Ehe (Vs. 17, 18) so stark betont und so entschieden hervorgehoben wird.

Auch die Behauptung Hengstenbergs, daß alle Lieder der Korachiten geistlichen Inhalt hätten, so wie die andere, daß auch die Aufnahme des Liedes in den Psalter nur unter der Voraussetzung seiner direct-messianischen Tendenz begreiflich sei, verlieren bei diesem Stande der Dinge vollends alle Bedeutung.

Eben so wenig wie die Ueberschrift bietet aber auch das Lied selbst irgend etwas dar, wodurch die zeitgeschichtliche Veranlassung und Grundlage desselben ausgeschlossen, oder die zukunftsgeschichtlich prophetische Deutung desselben als allein zulässig gefordert würde.

Der Sänger beginnt mit einer feierlichen Selbstzurüstung für das erhabene Werk, das er sich vorgenommen:

Vs. 2. Es wallet mein Herz von schönem Worte,
Ich spreche: Mein Schaffen gilt dem Könige,
Meine Zunge ist der Griffel eines eilenden Schreibers.

Dann wendet er sich sogleich in unmittelbarer Anrede lobpreisend an den König: Das Erste und Nächste, was ihn zum Lobpreise drängt, als das zuerst in die Augen Fallende, ist des von Gott so hochgesegneten Königs Schönheit und Anmuth:

Vs. 3. Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschensöhnen,
Ausgegossen ist Anmuth auf deine Lippen,
Darum hat gesegnet dich Gott auf ewig.

Man täusche sich nicht, es handelt sich bei diesem Lobpreise nicht um geistliche, sondern um leibliche Schönheit und Anmuth. Das A. T. ist keineswegs so spiritualistisch und übergeistlich, daß es nicht auch die leibliche Begabung als eine herrliche, lobens- und dankenswerthe Gottesgabe anerkennen und preisen könnte. Aber wenn der Sänger hinzufügt: Darum, weil du so schön und anmuthig bist, hat dich Gott gesegnet auf ewig —, so ist er gewiß auch nicht so flach und sinnlich, daß er die leibliche Schönheit an sich schon als Grund und Motiv für die dem Könige zu Theil gewordenen Heilsgaben ansieht, sondern er faßt sie als Ausdruck, Abglanz und Versichtbarung der innern Geistes- und Seelenschönheit: den Gnadengaben und der Heilsbestimmung entsprechen die Naturgaben, diese sind die Träger, die Basis für jene. Und wenn er vor Allem und allein die Lippen hervorhebt, so stimmt er dabei mit den scharfsichtigsten Psychologen und Physiognomisten, welche in der Form und Haltung des Mundes und der Mundwinkel einen noch entschiedenern und untrüglichern, weil unwillkührlichern Ausdruck der Charakter- Gemüths- und Seelenbeschaffenheit als im Auge, das sonst gewöhnlich als der Spiegel der Seele gepriesen wird, erkannt haben.

Von der Begabung schreitet dann der Dichter zur Bewährung derselben in dem dem Könige von Gott angewiesenen Amte durch eben so kräftiges wie mildes und gerechtes Regiment:

Vs. 4. Gürte dein Schwert um deine Hüfte, Held,
Deine Herrlichkeit und deine Majestät,
Vs. 5. Und in deiner Majestät dringe durch, fahre hin,
Um der Sache der Wahrheit willen und der Gerechtigkeit mit Milde*),
Und es lehre dich Furchterregendes deine Rechte,
Vs. 6. Deine Pfeile sind scharf,
Völker werden unter dich hinfallen,
Ins Herz der Feinde des Königs (sc. treffen sie, die Pfeile).

Daß der König hier als Held angeredet und als mächtiger Sieger und Eroberer bezeichnet werde, soll nach Hengstenberg mit der Beziehung

*) Genauer, aber freilich deutscher Ausdrucksweise wenig entsprechend, wäre Hengstenberg's Uebersetzung: Sanftmuth-Gerechtigkeit, oder: Milde-Gerechtigkeit, d. h. eine Milde, die zugleich Gerechtigkeit, und eine Gerechtigkeit, die zugleich Milde ist.

des Psalms auf Salomo unverträglich sein. Allein daß Jemand nach der Geltung des hebräischen Wortes ein גִּבּוֹר sein oder so genannt werden kann, auch ehe er noch durch Kriegsthaten sich ausgezeichnet hat, zeigt Richt. 6, 12, wo Gideon so angeredet wird, noch ehe er irgend eine Kriegsthat verrichtet, im Gegentheil noch zaghaft den Auftrag zum Kriegszuge von sich abzuweisen sucht (Vs. 16 f.), — und 1. Sam. 16, 18 wird David, als er noch nicht von der Heerde seines Vaters hinweg gekommen war, und noch keinen Krieg gesehen, schon ein גִּבּוֹר genannt. Der Grundbegriff von גִּבּוֹר ist der der Kraft und Stärke; kräftig und stark kann man aber sein und heißen, ohne seine Kraft grade schon im Kriege bewährt zu haben. Was aber die Sieghaftigkeit, die im Folgenden dem Könige zugeschrieben wird, betrifft, so wird derselbe zu ihr erst ermahnt; sie ist also jedenfalls nicht als eine schon bewährte, sondern als eine erst noch zu bewährende zu denken. Der geschichtliche Salomo hat sie allerdings nicht bewährt, und er hatte keine Gelegenheit dazu, es zu thun. Salomo steht, als dies Lied auf ihn gedichtet wurde, noch im Anfange seiner Regierung, wo es noch keineswegs als ausgemacht gelten konnte, daß er nie Kriege zu führen haben werde; die Mahnung: Gürte dein Schwert ꝛc. ist also selbstverständlich eine conditionale; aber, kommt es dazu, daß er Feinde zu bekriegen haben wird, so wird er sie auch besiegen, — dafür bürgt dem Dichter die seinem Hause gegebene Verheißung, die er deshalb auch sofort (Vs. 7) in Scene setzt:

Vs. 7. Dein Gottesthron steht immer und ewig,
Ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Königthums.
8. Du liebest Gerechtigkeit und hassest Frevel,
Darum hat gesalbt dich Gott, dein Gott,
Mit Freudenöhl vor deinen Genossen.

„Den stärksten Beweis“, sagt man uns, „für die messianische Erklärung bietet diese Stelle, wo der König Gott genannt und seine Herrschaft als eine ewige genannt wird.“

Bei Letzterm beginnend haben wir zunächst ein quid pro quo zu rügen: Der Psalm bezeichnet den „Thron“ des Königs als einen ewigen; Hengstenberg substituirt aber eigenmächtig dem „Throne“ die „Herrschaft“ und argumentirt auf Grund dieser Substitution also: Daß seine Herrschaft eine ewige genannt wird, bezeugt, daß nicht Salomo oder

ein anderer alttestamentlicher König gemeint sein könne, weil keiner von ihnen ewig herrsche. Wir fragen nun: Ist diese Substitution des Einen für das Andere berechtigt? Nun ja, in tausend und abermal tausend Fällen ist es völlig gleichgültig, ob ich sage: „Dein Thron“ oder „deine Herrschaft“, und auch in diesem Falle würde das quid pro quo ganz unschuldig und unverfänglich sein, wenn Hengstenberg wirklich unter „Herrschaft“ dasselbe verstände, was augenscheinlich der Dichter unter „Thron“ verstanden wissen will. Aber H. versteht eben etwas ganz Anderes darunter, und darum ist die Substitution eine ganz unerlaubte und irreführende. Ich könnte, wenn vom gegenwärtigen Könige Preußens gesagt wird: „Sein königlicher Thron besteht schon 164 Jahre“, allenfalls statt dessen auch wohl sagen: „Seine königliche Herrschaft besteht schon 164 Jahre.“ Aber wenn ich mich so ausdrücke, um mir und wo möglich auch Andern einreden zu können, auch mit jenem Ausdruck sei gemeint, daß der gegenwärtige König von Preußen, Wilhelm I. schon seit 164 Jahren regiere, so ist das im besten Falle eine colossale Selbsttäuschung. Ganz so ist es aber auch um Hengstenberg's Argumentation beschaffen. — Ueberdem gehört bei solcher Argumentation doch in der That eine starke — milde gesagt — Vergeßlichkeit dazu, nicht daran zu denken, daß ganz in denselben Worten, sie genau wiederholend, und auf sie sich stützend, hier dem Könige, den unser Psalm feiert, Ewigkeit seiner „Herrschaft“ zugesagt wird, wie in 2. Sam. 7, 16 dem König David, — und es ist doch, seit diese Worte geschrieben wurden, noch nie einem Menschen eingefallen, aus ihnen den Schluß zu ziehen, daß sie deshalb nicht an David gerichtet gewesen sein könnten, oder daß, weil sie doch an David gerichtet sind, dieser dem Propheten Nathan nicht als ein menschlicher König, sondern als der ewige Gott gegolten haben müsse.

Was aber das Andere, die Bezeichnung unsers Königs als Gott betrifft, so hat es damit allerdings seine Richtigkeit, wenn die LXX den Sinn der hebräischen Worte durch ihr: ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος richtig wiedergegeben haben. Aber die Frage ist, haben sie auch richtig übersetzt? Und diese Frage muß verneint werden*). Kann nach

*) Freilich hat der Hebräerbrief (1, 8. 9) die Stelle so angezogen und verwerthet, wie sie bei den LXX übersetzt vorlag. Aber auch dies beweist nicht die

geläufigem Sprachgebrauch und ohne der Grammatik irgend wie Gewalt anzuthun, das אֱלֹהִים hier anders als vocativisch gefaßt werden, so muß es wegen der Unerhörtheit solcher Anrede so gefaßt werden, denn auch der Messias wird im ganzen A. T. nirgends gradezu Gott genannt, geschweige denn so ohne Weiteres als Gott angeredet. Schon v. Hofmann hat auf den durchaus entsprechenden Ausdruck בְּרִיתִי יַעֲקוֹב = mein Jakobsbund, in Lev. 26, 42 hingewiesen. Nach diesem maßgebenden Beispiele kann und muß auch hier übersetzt werden: dein Gottesthron. Dem כִּסְאֲךָ ist nämlich der absolute Begriff כִּסֵּא zu entnehmen und dieser als Apposition im status constr. mit אֱלֹהִים zu verbinden, — grade so wie, um noch ein andres allbekanntes Beispiel für die Geläufigkeit dieser elliptischen Ausdrucksweise vorzulegen, das so häufige יְהוָה צְבָאוֹת nur erklärlich ist als durch Abkürzung aus יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת entstanden. Die Gegenbemerkung Hengstenberg's, daß der Ausdruck בְּרִיתִי יַעֲקוֹב incomparabel sei, weil Jakob ein nomen proprium, dem als solchem das Suffix nicht habe angefügt werden können, ist nicht aus Grammatik und Sprachgebrauch, sondern aus der Luft gegriffen. Die Zulässigkeit und Geläufigkeit solcher elliptischen Construction auch in Fällen, wo in zweiter Stelle ein nomen appellativum steht, erweist sich ohne die Möglichkeit einer weitern Ausflucht durch eine Menge anderer Beispiele: מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה = deine Heils- (Sieges-) Wagen in Hab. 3, 8, — דַּרְכֵּךְ זִמָּה = dein Lasterweg, in Ezech. 16, 27, — מָעוּזִּי חָיִל in 2. Sam. 22, 23, — מַחֲסִי עֹז in Ps. 71, 7, — אֹיְבַי שֶׁקֶר in Ps. 35, 19 2c. — Die Anhängung des Suffixes an das regens כִּסֵּא war in unserm Falle aber nothwendig, weil כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים etwas ganz Andres, nämlich: „Der Thron deines Gottes" ausgesagt haben würde.

Die Uebersetzung des כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים durch: „dein Gottesthron" begründet und legitimirt sich aber auch sachlich dadurch, daß nach unläugbarer

unzweifelhafte Richtigkeit dieser Uebersetzung, denn die N. Tl. Autoren überhaupt und der Hebräerbrief insbesondere, nehmen ihre altiest. Beweis- und Belegstellen stets aus den LXX, auch wenn, wie unbestreitbar häufig der Fall, die bezügliche Stelle ungenau und irrig wiedergegeben ist, und corrigiren sie nur da, wo durch dieselbe ein auch für ihre Zwecke Falsches ponirt ist, was hier für die Anwendung, die der Brief unserer Stelle geben will, nicht der Fall ist.

A. T. Anschauung der Thron der davidischen Dynastie wirklich als Thron Jehova's, des unsichtbaren Gottkönigs in Israel, und der menschliche König als dessen sichtbarer Stellvertreter galt, weshalb auch, wie Delitzsch beibringt, jener in 1. Chron. 29, 23 gradezu כסא יהוה heißt.

Auch Delitzsch muß zugestehen, daß die Uebersetzung: „dein Gottesthron" grammatisch möglich sei, und daß, wenn dieser Begriff ausgedrückt werden sollte, er so ausgedrückt werden mußte." Aber, fügt er hinzu, „das Nächstliegende ist und bleibt doch, es mit den LXX vocativisch zu fassen." (Warum aber dies das Nächstliegende sei, vergißt er, seinem Leser mitzutheilen.) Dennoch faßt er den Ausdruck als Anrede an den menschlichen König, und muß ihn so fassen, wenn er seine Meinung, daß die Vermählung Jorams mit der Tochter Ahabs die zeitgeschichtliche Basis unseres Psalms sei, nicht preisgeben will, — müß es ferner, auch von diesem sehr zweideutigen Gewinn seiner Auslegung abgesehen, weil er sonst die eben so schöne wie treffende Auseinandersetzung über das A. T. Verhältniß des Messias zu Jehova, mit der er die Auslegung des 72. Ps. abschließt, und die wir oben in extenso mitgetheilt haben, — selbst über den Haufen stoßen müßte. So bleibt ihm nichts übrig, als zu der wenig sich empfehlenden Auskunft zu greifen, daß (mit Berufung auf Exod. 21 6; 22, 7 f. und Ps. 82, 6, wo die irdische Obrigkeit אלהים genannt werde), der König als Spitze der Obrigkeit und als Repräsentant Gottes, mit de göttlichen Doxa bekleidet, als Gott angeredet werde. Damit unvereinbar ist aber, daß unser Psalm ein Elohimspsalm ist, und also sein אלהים = יהוה ist, mit welchem Namen die Obrigkeit nie genannt ist, noch auf selbstverständlich genannt werden kann; — und ferner, daß Joram, als er sich mit Athalja vermählte, noch nicht König, also auch noch nicht mit der göttlichen Doxa bekleidet war, und daher auch nicht „Gott" angeredet werden konnte.

Ist aber das אלהים in Vs. 7 nicht Vocativ, so kann vollends bei dem אלהים in Vs. 8 nicht mehr die Rede davon sein, es ebenfalls vocativisch zu übersetzen. Unzähligemal wird in den Psalmen und sonst der reine Gottesbegriff dadurch dem Menschen näher gebracht, daß die appositionelle Bezeichnung als „sein Gott" hinzugefügt wird (Ps. 43, 4; 48, 15

u. ö.). Auch Hengstenberg muß zugestehen, daß dem sprachlich nichts entgegenstehe.

Aber Vs. 8 wird noch in anderer Beziehung von Hengstenberg gegen uns geltend gemacht: „Das: du liebest Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat Gott dich gesalbt mit Freudenöhl mehr als deine Genossen, d. h. dir größere Vermählungsfreuden gegeben als ihnen, — ist nicht zu begreifen, wenn man in den Bräuten wirkliche und nicht ideale Personen sieht;" — und später: „Steht es fest, daß die Freude des Königs keine andre ist, als die aus dem Besitz der Bräute, so kommt die nichtmessianische Auslegung sehr ins Gedränge. Der Besitz eines zahlreichen Harems ist ein seltsamer Lohn für die Liebe der Gerechtigkeit und den Haß der Bosheit." Daß aber die Salbung mit Freudenöhl lediglich auf „Vermählungsfreuden" zu beschränken sei, ist eine Behauptung unsres Gegners, zu der ihn nichts als sein eigenes seltsames Gutdünken berechtigt. Der Sinn ist vielmehr, wie Delitzsch deutet: „daß Gott über ihn nach Innen und Außen überschwengliche Freuden ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde, keinen der Fürsten seiner Umgebung." Die Vermählungsfreuden, die Anlaß zu diesem Liede gegeben, nämlich die Vermählung *mit* der herrlichen Königstochter, gehören freilich auch dazu, denn der Besitz eines edeln, trefflichen Weibes ist unter allen irdischen Segnungen der seligsten eine (Spr. 31). Daß aber aus den Worten: Gott hat dich gesalbt mit Freudenöhl mehr als deine Genossen, — wenn auch sogar dieses lediglich auf Vermählungsfreuden bezogen wird, gefolgert werden müsse, daß der Gefeierte sich so eben mit einer größern Zahl von Bräuten vermähle, als alle seine Genossen, ist wiederum lediglich Zuthat der eisegetischen Phantasie Hengstenbergs; — denn auch selbst in jenem nimmer zuzugestehenden Falle würde der Vorzug darin zu suchen sein, daß dem Gefeierten das edelste, das herrlichste unter allen Weibern zu Theil geworden.

Die Segnungen, welche Gott in so überschwenglicher Weise über den König ausgegossen, werden nun im Folgenden nach der Seite hin entfaltet, die beim Einzuge der königlichen Braut in die Wohnung des Gemahls ihr zunächst entgegentritt: er selbst in aller erdenklichen Herrlichkeit königlichen Glanzes und Reichthums; die Wohnung ein Palast von Elfenbein; aus ihm entzückendes Saitenspiel ihm entgegentönend; sie selbst als seine eigent-

liche und einzige Gemahlinn im reinsten Golde glänzend zur Rechten des Gemahls und Königstöchter zur Folie ihrer Herrlichkeit:

Vs. 9 Myrrhe und Aloe, Kasia sind alle deine Gewänder,
Aus Palästen von Elfenbein Saitenspiel erfreut dich.

10. Königstöchter sind unter deinen Kleinodien.
Es steht die Gemahlinn zu deiner Rechten in Gold aus Ofir.

Der Sänger wendet sich nun zur Braut, und hält ihr vor, wie von nun an ihr ganzes Dasein allein dem Könige angehören soll, und wie hochgeehrt und gefeiert sie um deswillen wird:

Vs. 11. Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr,
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus,

12. So wird Verlangen tragen der König nach deiner Schönheit,
Denn er ist dein Herr, so huldige ihm denn, —

13. Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie dir schmeicheln,
Die Reichsten des Volkes.

Die folgenden Verse wenden sich wieder an den König und schildern die Pracht und Herrlichkeit der ihm zugeführten Braut und ihres Gefolges:

Vs. 14. Ganz Pracht ist die Königstochter drinnen,
Aus goldgewirkten Stoffen ihr Gewand,

15. In buntgewirkten Kleidern wird sie geführt zum Könige,
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gespielinnen, gebracht zu dir,

16. Herzugeführt werden sie mit Freude und Jubel,
Ziehen ein in den Palast des Königs.

Endlich blickt der Sänger auch auf die Resultate dieser Vermählung, nämlich auf die Nachkommenschaft, die aus ihr zum Segen des Landes hervorgehen werde, — und schließt mit einem Lobpreis des auch für alle künftigen Geschlechter gesegneten Namens seines gefeierten Königs:

Vs. 17. Statt deiner Väter werden dir sein deine Söhne,
Setzen wirst du sie zu Fürsten im ganzen Lande.

18. Rühmen will ich deinen Namen in alle Zukunft, von Geschlecht zu Geschlecht,
Darob werden Völker dich preisen immer und ewig.

Hören wir nun Hengstenbergs Argumentationen aus Vs. 9 ff.: „Nach Vs. 10 sind Königstöchter unter seinen Theuern, nach Vs. 15. 16 werden zugleich mit der Königstochter auch andre Jungfrauen, ihre Ge-

fährtinnen, dem Könige gebracht und in den Palast des Königs eingeführt. Hieraus erwächst für die Vertheidiger der nichtmessianischen Auffassung eine unüberwindliche Schwierigkeit, da es noch nie Sitte gewesen, mehr als eine Frau zugleich zu nehmen... Die Lostrennung der Jungfrauen in Vs. 15. 16. von den Königstöchtern in Vs. 10 ist offenbar nur ein Erzeugniß der Verlegenheit; die Bezeichnung: ihre Gefährtinnen involvirt eine Gleichstellung und paßt nicht auf bloße Dienerinnen. Das: sie werden dir gebracht, und das: sie werden geleitet, führt darauf, daß diese Jungfrauen ebenso wie die Braut, sich mit dem Könige in Liebe vereinigen sollen; — die Dienerinnen verbleiben der Königin und haben mit dem Könige nichts zu schaffen; schon daß die Gefährtinnen der Braut Jungfrauen, virgines illibatae genannt werden, führt darauf, daß sie in eine nähere Verbindung mit dem Könige treten sollen, und auf eine eheliche Verbindung mit den Jungfrauen führt auch die große Zahl der Söhne in Vs. 17.... In Vs. 13 werden die nicht messianischen Ausleger dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß der Königin die Huldigung der Tyrier versprochen wird, die nie in einem solchen Verhältniß zu Israel standen, daß an solches auch nur gedacht werden konnte. Dann bleibt es bei dieser Erklärung auch unbegreiflich, daß diese Huldigung der Königin als Lohn verheißen wird für die völlige Hingabe ihres Herzens an den König und von dieser abhängig gemacht. In Vs. 17 wird gesagt, der König werde seine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde.... Auch setzt dieser Vers voraus, daß der König eine ganze Reihe königlicher Ahnen hatte."

Freilich wenn die Menge der Gründe deren Ohnmacht und Leerheit ersetzen könnte, ja dann müßten wir uns für vollständig geschlagen erkennen, denn ihre Zahl ist wirklich überwältigend. Da es aber nicht auf die Zahl der Gründe ankommt, sondern auf deren Gewicht, so erlauben wir uns zuvor, dieses zu prüfen, ehe wir uns für überwältigt bekennen.

Als den eigentlichen Schwerpunkt seiner Argumentation bezeichnet der Verf. selbst die vermeintliche Thatsache, daß dem Könige hier nicht eine einzige, sondern eine Menge von Bräuten zugeführt werden, die er alle zugleich heirathet, nämlich außer der vor allen hervorragenden einen Königstochter, welche das Volk Israel repräsentirt, noch die Menge von

Königstöchtern, die Vs. 10 erwähnt, und die vielen Jungfrauen in Vs. 15 die als die Gefährtinnen der Hauptbraut bezeichnet sind. Jene Königstöchter und diese Gefährtinnen sind für Hengstenberg identisch, und repräsentiren die zu Christo sich bekehrenden Heidenvölker. Diese Identification, deren Nichterkennung Hengstenberg sogar ein Erzeugniß der Verlegenheit zu nennen sich nicht scheut, ist aber keineswegs berechtigt. Die Königstöchter in Vs. 10 sind schon in des Königs Palast, gehören schon zu seinen Kostbarkeiten, während die Jungfrauen in Vs. 15 der Braut angehören, und erst durch ihre Vermittelung zum König in Beziehung treten. So faßt es auch Delitzsch, denn er sagt: „Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren.“ Wenn Delitzsch nun aber dennoch beide, die Braut, die der König sich jetzt erst vermählt, und die Königstöchter, die schon vorher seine Theuren sind, typisch so deutet, daß letztere die zu Christo bekehrten Völker und erstere das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gott in Christo vermählte Israel abschatte, so passen jene Königstöchter zwar treffend zu Röm. 11, 25 f.; — aber es fragt sich, was er dann mit den Jungfrauen und Freundinnen in Vs. 15 anzufangen gedenkt, welche die Braut, d. i. Israel erst mit sich bringt. Und wenn er diese Frage später dahin beantwortet: daß die Jungfrauen neugewonnene Gemeinden aus den Heiden, die Freundinnen aber solche seien, die an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen, — so verwickelt er sich dadurch zwiefach in auffallenden Selbstwiderspruch, denn erstens können, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, keine neuen Gemeinden aus den Heiden mehr gewonnen werden, und zweitens bringen nach Weissagung (Jes. 10, 10—12; 14, 1—2; 49, 22; 43, 6—8; 60, 4—9; 66, 20) und Erfüllung die bei der Wiederbringung der Tochter Zion thätigen Gemeinden aus den Heiden Israel zu Christo, und nicht Israel jene Gemeinden. Ueberdem ist die Unterscheidung der Jungfrauen von den Freundinnen entschieden willkührlich und unberechtigt, da Letztere nur Apposition zu Erstern sind. Die Königstöchter (Vs. 10) sind schon im Besitze des Königs, und er achtet sie als ein köstliches, theueres Besitzthum; aber über sie ragt doch die eine hehre Königstochter, die er jetzt sich erworben hat, hoch empor, sie allein ist seine Gemahlin in des Wortes eigenster Bedeutung, sie allein ist Königinn, sie allein steht zur Rechten des Königs, und

die übrigen Königstöchter werden nur deshalb als solche und als Kleinodien hervorgehoben, um der Einen, der sie untergeordnet sind, als Relief zu dienen, damit ihr Werth und ihre Bedeutung um so herrlicher hervortrete. Es sind kriegsgefangene oder freiwillig am Hofe lebende Töchter der umwohnenden kleinen Vasallenkönige, deren edele Abstammung aber vor dem Glanze des neuen Sternes, der dort aufgegangen, erbleichen mußte.

Die Jungfrauen in Vs. 15 sind dagegen, wie appositionell erläuternd hinzugefügt wird, Freundinnen, Gefährtinnen, Gespielinnen der Braut, die sie vom Hofe ihres Vaters mitgebracht hat. Daß aber ihre Bezeichnung als Gefährtinnen eine Gleichstellung mit der königlichen Braut aussage, ist eine so leere Rede, daß sie des Nachweises ihrer Leerheit nicht bedarf.

Auch Delitzsch meint, daß diese Gefährtinnen der Braut dem Könige „zugebracht" werden, sei der allegorischen Erklärung günstiger als der zeitgeschichtlichen. Aber daß mit dem מוּבָאוֹת לָךְ nothwendig und nur eine Vermählung mit dem Könige gemeint sei, ist eine willkührliche Voraussetzung, die wahrlich nicht durch Hengstenberg's Hinweis auf ihre Benennung als Jungfrauen zu einer nothwendigen wird. Der Ausdruck kommt, wie wenigstens Delitzsch auch zugiebt, auch dadurch zu *seinem* Rechte, daß das weibliche Dienstpersonal der Neuvermählten mittelbar in den Besitz des Gemahls überging. Wenn aber weiterhin bei Hengstenberg noch zu lesen ist, daß auch die „große" Zahl der Söhne in Vs. 17 dazu nöthige, nicht nur die eine Königstochter, sondern auch deren viele Gefährtinnen als für die eheliche Gemeinschaft mit dem Könige bestimmt anzusehen, — so erreicht seine eisegetische Exegese hier ihren, freilich nicht ungewohnten Glanz- und Höhepunkt; denn in Vs. 17 ist nichts von einer „großen" Zahl von Söhnen zu finden; es heißt bloß „deine Söhne."

Weiter wird uns die „Verlegenheit" octroyirt, daß wir nicht wüßten, was mit der Huldigung der Tyrier in Vs. 13 anzufangen sei. Aber wir müssen auch diese Zumuthung abweisen. Daß die Tochter Tyrus, d. h. die Bewohnerschaft von Tyrus Salomo's Gemahlin in dem Sinne, wie der Unterthan seinem Herrscher, huldige, ist allerdings bei dem geschichtlich bekannten Verhältnisse zwischen Tyrus und Israel nicht denkbar. Aber von einer solchen Huldigung weiß auch unser Text nichts, sondern nur von Geschenken, welche die reichen tyrischen Handelsherren, die dabei wohl ihr eige-

nes Interesse im Auge hatten, ihr darbringen. Bei dem innig-freundschaftlichen Verhältnisse, in welchem Salomo und Hiram mit einander standen, und bei den Vortheilen, die die Handelsstadt aus der Nähe des h. Landes zog, das sie mit Getreide und andern Landesprodukten nicht nur für den eigenen Bedarf, sondern auch für den Handelsbetrieb versorgte, hat das was Vs. 13 sagt, gar nichts in Verlegenheit Setzendes für uns. Denn auch, daß jene tyrischen Geschenke für die Königinn Resultat und Folge ihrer Hingabe an Salomo, d. h. ihrer Vermählung mit ihm waren, ist ja wohl begreiflich, — und Weiteres wird in Vs. 11, 12 nicht als Voraussetzung dieser Geschenke genannt.

Daß Hengstenberg in Vs. 17 übersetzt: „Setzen wirst du deine Söhne zu Fürsten auf der ganzen Erde" können wir ihm nicht wehren, aber er kann uns auch nicht verbieten, statt dessen „im ganzen Lande" zu setzen, — denn sprachlich ist das Eine so gut, wie das Andere berechtigt; und sachlich ziehen wir das Letztere vor, schon weil, wie H. selbst uns belehrt, „Salomo nach 1. Kön. 4, 7 sein Land in 12 Statthalterschaften eingetheilt, David nach 2. Sam. 8, 18 seine Söhne zu Unterregenten eingesetzt, und Rehabeam nach 2. Chron. 11, 23 eine ähnliche Einrichtung getroffen hatte." Wenn dennoch Hengstenberg Hofmanns darauf hinauslaufende Erklärung „possierlich" nennt, so ist ihm das zu gönnen, — denn: Chacun a son goût. — Und wenn derselbe Vers nach Hengstenberg voraussetzt, daß der König eine ganze Reihe „königlicher" Ahnen hatte, so hat er wiederum grade das Wort, durch welches allein sein Satz Beweiskraft gewinnt, kraft souverainer exegetischer Willkühr aus eigenen Mitteln hinzugethan. Im Texte steht nichts von königlichen Ahnen. Oder sollten etwa die Fürsten Juda's, von welchen David abstammte, selbstverständlich nicht אֲבֹתֶיךָ, d. h. Väter David's und Salomo's genannt werden können?

So zerrinnen alle Argumente Hengstenberg's gegen die zeitgeschichtliche Auffassung in Nichts. Aber nicht nur das, — fast alle einzelnen Textesdata, auf welche er sie gegründet, und noch andere dazu, sind ebenso viele Zeugnisse gegen die beliebte Allegorisirung der Vermählung in diesem Psalm, sei es auf rein prophetischer Grundlage, wie Hengstenberg will, sei es auf geschichtlich-typischer, wie Delitzsch will.

Zunächst muß anerkannt werden, daß dieser Allegorisirung des Verhältnisses Christi zur Gemeinde im alten Test. jede Analogie, jede Basis, jede positive Berechtigung fehlt.

Wie erklärt es sich denn, daß, wenn die Allegorisirung dieses Verhältnisses unter dem Bilde einer Vermählung schon im salomonischen Zeitalter so reich und klar, so entschieden und unzweideutig entwickelt vorlag, wie sie nach gegnerischer Behauptung in unserm Psalm, und nach Hengstenberg's Ueberzeugung auch und besonders im Hohenliede vorliegt, — wie erklärt es sich dann, daß die gesammte spätere Prophetie, wo sie weissagend auf die Person, die Stellung und die Zustände des zukünftigen Messias eingeht, jene angeblich schon seit 200 und mehr Jahren klar vorliegende, und durch ihre Ausführung in einem für den Gottesdienst der Gemeinde bestimmten Psalm nicht nur, sondern auch in einem dieser Idee allein und ausschließlich dienenden größern Buche, sanctionirte und gleichsam kanonisch gewordene Anschauung völlig unberücksichtigt und unverwerthet gelassen hat, und nicht mit einer einzigen Anspielung oder Andeutung, nicht mit einem einzigen ihr entlehnten Bilde an sie erinnert? Denn allenthalben erscheint der Messias in seiner Herrlichkeit nur als Herrscher, als König und Fürst des wiedergebrachten Israels und der bekehrten Heidenvölker, nie und nirgends als deren Bräutigam oder Gemahl. Und jene Frage ist um so gewichtiger, als das Bild der Braut- und Gattenliebe, der ehelichen Treue und Untreue den Propheten seit Hosea für die Versinnbildlichung höherer heilsgeschichtlicher Beziehungen so überaus geläufig ist, und nach allen möglichen Seiten von ihnen entwickelt und verwendet wird. Allein es wird einzig und ausschließlich auf das Verhältniß Jehova's zum Volke der Gegenwart, nie und nirgends auf das Verhältniß des Messias zum Volke der Zukunft angewendet. Hengstenberg gegenüber, der sich überzeugt hält, daß die persönliche und wesentliche Identität des Messias mit Jehova schon seit Davids und Salomo's Zeiten klar geoffenbart und gelehrt, erkannt und geglaubt worden sei, — hat dies Argument nicht ganz dieselbe Bedeutung, die es Delitzsch gegenüber haben muß; aber auch Hengstenberg muß uns Rede und Antwort stehen, wenn wir ihn fragen, ob und wie bei seinen Voraussetzungen und trotz derselben sich jene auffallende Erscheinung erklären lasse. Doppelt und dreifach unbegreiflich aber ist es, wie Delitzsch jene That-

sache hat unbeachtet lassen können, und wenn er sie beachtet, sich dennoch dadurch von seinem Allegorisiren unsres Psalms nicht hat abschrecken lassen, da er grade so klar und wahr, so schön und treffend in dem oben mitgetheilten Schlußworte zu seiner Auslegung des 72. Ps. die altteſt. Anschauung von dem Verhältnisse Jehova's zum Messias, das zwar auch im A. T. schon als ein convergirendes, aber erst im N. T. als ein coincidirendes uns entgegentritt, erkannt und gelehrt hat. Aus diesem Verhältniß aber erklärt es sich leicht und sicher, und nur aus ihm, daß auch das Bild der Vermählung im A. T. auf Jehova allein, noch nicht aber auf den Messias angewendet worden ist.

Aber vielleicht gehört unser Psalm in Beziehung auf das, was er über die Vermählung des Königs sagt, zur Kategorie derjenigen, in denen zeitgeschichtliche Situationen geschildert sind, die zwar typisch und messianisch bezüglich sind, deren messianische Bezüglichkeit aber vom Verfasser und von seiner Zeit noch nicht erkannt wurde, weil noch der prophetische oder erfüllungsgeschichtliche Schlüssel zu diesem Verständniß fehlte? Das wäre an sich möglich, denn im N. T. ist wirklich das Bild der Vermählung mit der Gemeinde, dessen Anwendung im A. T. noch ausschließlich auf Jehova beschränkt geblieben ist, eben weil nun endlich die Wesensidentität des Messias mit Jehova im Lichte der Erfüllung erkannt ist, — auf Christum in Anwendung gebracht. Denn nicht nur in prophetisch gehobener Diction wird die Gemeinde die Braut des Lammes genannt (Apok. 18, 23; 21, 2. 9; 22, 17), sondern auch in nüchterner dogmatisch-paränetischer Auseinandersetzung (Eph. 5, 23 ff.) wird das eheliche Verhältniß zwischen Mann und Weib durch das analoge Verhältniß Christi zur Gemeinde erläutert. Aber grade um so mehr muß es auffallen, daß nirgends im ganzen N. T. Beziehung auf die bezüglichen Aussagen unseres Psalms und des Hohenliedes genommen ist, nirgends auch nur eine Hindeutung oder Anspielung darauf sich findet*). Diese Nichtbeachtung und Nichtberücksich-

*) Hengstenberg behauptet zwar in s. Commentar zum Hohenliede S. 253, daß kein Buch des A. T. verhältnißmäßig so oft im N. T. berücksichtigt sei, wie das Hohelied, das N. T. sei ganz und gar mit Beziehungen auf dasselbe durchzogen; man müsse sich daher gar sehr verwundern über die Oberflächlichkeit oder Befangenheit derjenigen, welche behauptet haben, im N. T. werde das Hohelied nirgends angeführt. — Aber man achte beispielshalber nur auf die angeblichen

tigung läßt sich nur aus dem Bewußtsein der N. Tl. Autoren erklären, daß die Tendenz des 45. Psalms und des Hohenliedes eine ganz andere, und deren Aussagen auch in sich schon für jenen Zweck nicht verwendbar seien.

Dies nachzuweisen, — daß nämlich die Aussagen unsres Psalms in Vs. 9—17 (denn nur diese nehmen ausdrücklich Bezug auf die Vermählung; mit dem Hohenliede aber haben wir hier ex professo nichts zu thun) gar nicht und in keiner Weise darnach angethan sind, um als eine allegorische Darstellung des Verhältnisses Christi zur Gemeinde Israels und zu den Gemeinden aus der Heidenwelt gelten, und als solche ausgedeutet werden zu können, — dies nachzuweisen, wird nun unsre Aufgabe sein.

In Vs. 9 wird gesagt, daß der König von Gott mit mehr Freudenöhl gesalbt sei als seine Genossen. Wer sind denn nun diese Genossen des Messias? — Bei Vs. 15 belehrt uns Hengstenberg, daß die Bezeichnung: Gefährtinnen der Braut eine Gleichstellung mit der Braut involvire, und auf bloße Dienerinnen nicht passe. Wäre nun in seiner allegorischen Exegese Consequenz und Gesetzmäßigkeit, so müßte Hengstenberg sich doch wohl sagen: Auch die Bezeichnung: Genossen des Königs involvirt eine Gleichstellung mit dem Könige, und paßt nicht auf bloße Diener, — und wir müßten dann mit verstärktem Accente die Frage wiederholen: Wer sind denn diese Genossen des Messias, die ihm gleichgestellt werden, die nicht seine bloßen Diener sein können? Weiter soll nach Hengstenberg die Salbung des Königs mit mehr Freudenöhl denn

Citationen, die er als die schlagendsten primo loco hervorhebt: Matth. 6, 28: Sehet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen, sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht &c. und dazu H. L. 2, 2: Wie eine Lilie zwischen Dornen, so ist meine Freundin zwischen den Töchtern. — In H. L. 5, 2 heißt es: „Ich schlafe aber mein Herz wachet.“ Wo nun im N. T. irgend bildlich vom Schlafen oder vom Wachen die Rede ist, da findet er Citationen dieser Stelle des H. L., z. B. Matth. 13, 25: Da aber die Leute schliefen; Matth. 24, 42: Da der Bräutigam verzog, wurden alle schläfrig; Matth. 25. 5: Wachet nun, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt &c. &c. — Bei der Auslegung des 45. Psalms hat er es unterlassen, N. Tl. Bezugnahmen auf dessen Vermählungssituationen zu sammeln; nach der Leichtigkeit aber, mit der es ihm beim Hohenliede gelungen, wird es ihm gar nicht schwer fallen können, auch eine erkleckliche Anzahl stattlicher N. Tl. Beziehungen auf Ps. 45, 9—17 zu ermitteln. So böte z. B. gleich Vs. 9. 10 in der Erwähnung von Myrrhen, Aloe, Kasia und Gold schon einen ganz analogen Beweis dar, daß diese Stelle in Matth. 2, 11 berücksichtigt sei, wo auch von „Gold, Weihrauch und Myrrhen“ die Rede ist.

die seiner Genossen ausdrücken, daß der Messias mit größern Vermählungsfreuden gesegnet, d. i. mit mehr Völkern vermählt sein werde als seine Genossen. Wir fragen hier zum dritten Male: Wer sind denn diese Genossen des Messias, die ebenso wie der Messias, nur in geringerm Maße als er, von Gott mit Vermählungsfreuden gesegnet sind? die ebenso wie der Messias mit Völkern sich vermählt haben, nur mit wenigern als er? Und welche sind die Völker, die der Messias sich selbst vermählt hat, — welche diejenigen, mit denen er seine Genossen sich vermählen läßt? Und nach welchem Kanon sind die einen von den andern unterschieden?

Daß ferner der Dichter in Vs. 11 die Braut feierlich und dringlich ermahnt, ihres Volkes und ihres Vaters Hauses zu vergessen, war, wenn dieselbe die Tochter des Königs von Aegypten, sehr natürlich, sehr begreiflich, sehr nothwendig, in dem Maße, daß kein Wort darüber weiter zu verlieren ist. Dachte er sich darunter aber das Volk Israel, so war diese Ermahnung ebenso unbegreiflich wie unverständig. Wie kann ein verständiger Mensch ein Volk auffordern, seines Volkes zu vergessen? Und auch des Hauses ihres Vaters soll sie vergessen. Wer ist denn dieser ihr Vater? Ist es Gott, der vordem zum Volke Israel gesagt: Du bist mein erstgeborner Sohn (Ex. 4, 22), als dessen Tochter es daher mit leichter Wendung der Sache auch gar wohl bezeichnet werden kann? Aber wie könnte der h. Dichter das Volk auffordern, seines Gottes zu vergessen? — Oder war es Abraham? Aber dann würde der Dichter nicht ein Geistes- und Glaubensgenosse, sondern ein Antagonist und Antipode des Propheten sei, welcher umgekehrt das Volk auffordert (Jes. 51, 2): „Schauet auf Abraham, euern Vater ... schauet auf den Fels, daraus ihr seid gehauen." Und welches ist das Vaterhaus, das sie verlassen hat, und deß sie vergessen soll? Ist die Braut das Volk Israel, so kann das Vaterhaus nur das heilige Land sein. Aber ist es nicht die gemeinsame Verkündigung aller Propheten, daß das Israel der messianischen Zeit dem Messias dadurch zugeführt wird, daß es aus den Heidenländern, in denen es verbannt und zerstreut lebt, in die verlorne Heimath, in das h. Land zurückgeführt wird? Mag man den Sinn dieser Verheißung auch mit Hengstenberg zu einer bloß geistlichen Rückkehr und Umkehr spiritualisiren und allegorisiren, so ändert auch das nichts in der Sache, denn das Bild bleibt doch, und eben

der Widerspruch des Bildes bei den Propheten mit dem Bilde bei unserm Dichter involvirt auch dann immer noch einen Widerspruch in der abgebildeten Sache. Oder liegt etwa, was allerdings leicht der Fall sein könnte, die künftige Verbannung und Zerstreuung Israels nach außerhalb des Gesichtskreises unseres Dichters, dann, ja dann wäre die Aufforderung, das Heimathland zu verlassen, um sich dem Messias zu vermählen, erst recht unverständig und widersinnig, und so widerisraelitisch und untheokratisch, wie nur möglich. Denn nicht in Thubal oder Magog, nicht in Scheba oder Seba, nicht in Tarschisch oder Kittim oder Kaftor soll nach alttest. Anschauung der Messias auftreten, nicht an den Enden der Erde Scepter und Herrschaft übernehmen; — sondern aus Zion geht er hervor, in Zion wird er herrschen, in Zion sein Volk beseligen.

Hengstenberg ignorirt diese Schwierigkeit. Delitzsch erkennt sie als solche an, glaubt aber mit der Auslegung des Chaldäers vor ihr sich retten zu können: „Vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient hast im Hause deines Vaters." Es ist ja nicht, fährt Delitzsch fort, „die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältniß tritt, sondern ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher um Christo ganz anzugehören und der Same einer bessern Zukunft zu werden, alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke zu durchschneiden und in ähnlicher Weise wie Abraham aus ihnen auszuscheiden hat." — Aber ist, wie Delitzsch schriftgemäß sagt, dieser Rest Israels, dem sich der Messias vermählen will, schon ein „durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest," so sind ja bereits durch Gottes richterlich vertilgende Hand schon „alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke" zerschnitten, und dieser Rest braucht nicht erst selbst sie zu durchschneiden, braucht nicht mehr das Volk zu verlassen, mit dem er gar keine Gemeinschaft mehr hat, das schon vertilgt und ausgerottet ist.

Befanden sich ferner unter dem weiblichen Hofstaat Salomo's Töchter der umwohnenden Sedez- und Vasallenkönige, so konnten diese in Vs. 10 recht wohl als „Königstöchter" eingeführt werden. Schwerlich aber wird ein alttest. Dichter oder Prophet, wenn er Israel als Königstochter vorführt,

zugleich auch die Heidenvölker ebenso als Königstöchter bezeichnet haben; — auch im neuen Testamente werden sie nicht als königlichem Stamme Entsprossene, sondern (Luk. 14, 21) als Arme, Krüppel, Lahme und Blinde zu dem großen Abendmahl eingeführt.

Unterscheidet man, wie es nach dem Zusammenhang nicht anders möglich ist, die Königstöchter in Vs. 10 von den Jungfrauen und Gefährtinnen in Vs. 15, und deutet die letztern ebenfalls von Heidenvölkern, so müssen auch entsprechende Kategorien von Heidenvölkern aufgestellt werden, von denen die einen schon vor der Vermählung des Messias mit Israel in dessen eheliche Gemeinschaft aufgenommen, die andern aber erst mit Israel zugleich und durch Israel dem Messias als Gemahlinnen zugeführt werden. Wie Delitzsch dabei in die Brüche kommt, ist oben schon gezeigt worden. Und wenn Hengstenberg auch dieser Charybdis durch unbefugte Identificirung jener Königstöchter und dieser Gefährtinnen scheinbar entgangen ist, so zerschellt dennoch unvermeidlich seine Allegorese an der von ihm gar nicht beachteten Scylla in Vs. 15. Denn, wie schon oben gezeigt wurde, weder die alttest. noch die neutest. Anschauung weiß etwas davon, daß die Heidenvölker mit Israel zugleich und von Israel herbeigeführt, sich dem Messias zum ewigen Liebesbunde vereinigen. Nach alttest. Weissagung wird Israel grade von den Heidenvölkern heim- und dem Messias zugebracht, und nach N. Tl. Lehre bekehren sich erst nach und nach die Heidenvölker zu Christo, und erst wenn ihre Fülle zu Christo eingegangen ist, soll auch ganz Israel selig werden. — Auch daß die Jungfrauen, eben weil sie als solche, als virgines illibatae vorgeführt seien, geistlich gedeutet und von sich bekehrenden Heidenvölkern verstanden werden müßten, wie Hengstenberg behauptet, schlägt näher besehen aus einem Beweise für, in einem Beweis gegen die Allegorese um. Denn die Heidenvölker, die bis dahin nach Röm. 1, 19 ff. allen Gräueln geistlicher und leiblicher Hurerei gefröhnt haben, eignen sich in der That schlecht dazu, als virgines illibatae eingeführt zu werden, — wenn auch allerdings Huren und Zöllner dem Messias nicht zu schlecht sind, um sich geistlich mit ihnen zu vermählen, wenn sie diese Vermählung bußfertig suchen und begehren.

Und wie ist es mit der Tochter Tyrus in Vs. 13? Als ein Heidenvolk wird doch auch sie zu den Jungfrauen und Gefährtinnen, welche

die Braut ihrem Gemahle als Nebenfrauen zuführt, gehören. Und doch unterscheidet unser Text sie von ihnen. Die Tochter Tyrus ist nicht unter ihren Gefährtinnen, die mit ihr in den Palast des Königs einziehen; sie bringt erst nach der Vermählung (und zwar, wie Hengstenberg geflissentlich hervorhebt, sich selbst jede Möglichkeit abschneidend, auch sie mit den die Braut begleitenden Gefährtinnen zu identificiren, erst nachdem die Neuvermählten schon die „völlige Hingabe ihres Herzens an den König" bewährt hat, und „in Folge" dieser Bewährung) derselben bloß Geschenke dar, und denkt nicht daran, sich ebenfalls dem Könige vermählen zu wollen.

Und nun erst Vs. 17! von dem auch Delitzsch sagt: „Man ist versucht, hier, wo das Hochzeitsbild sich ganz in der Weise menschlicher Natürlichkeit vollendet, an der prophetisch-messianischen Fassung irre zu werden*). In der That, die Worte: Statt deiner Väter werden dir sein deine Söhne, setzen wirst du sie zu Fürsten im ganzen Lande, — klingen so fatal natürlich, prosaisch, realistisch, stimmen so nüchtern genau mit den davidisch-salomonischen Sitten und Zeitverhältnissen überein (2. Sam. 8, 18; 1. Kön. 4, 7; 2. Chron. 11, 23), daß sie wohl geeignet sind, wie ein schweres Bleigewicht den allegorischen Adlerflug, der durchaus ins Blaue hineinwill, wieder auf den festen palästinensischen Kalkboden zurückzuziehen.

Hengstenberg hat, sahen wie, gefragt, wie ein Lied, das zur Feier einer ordinären, wenn auch königlichen Hochzeit bestimmt, oder doch durch sie veranlaßt sei, und der Schilderung dieser Vermählung so viel Raum gewähre, dem למנצח der Ueberschrift zufolge zur musikalischen Aufführung in dem Tempel habe bestimmt sein können; wie es in den Psalter- und in den Kanon habe aufgenommen werden können, da es als solches aller geistlichen und heilsgeschichtlichen Bedeutung entbehre. Wir haben zur Beantwortung dieser Frage schon oben darauf hingewiesen, daß das Lied von dieser Vermählung nur Anlaß genommen zum Lobpreis des Königs; daß die Hauptsache im Psalm nach Vs. 4—8 die Verherrlichung der heilsgeschichtlichen Stellung dieses Königs sei, als des Trägers

*) Aber kann denn Delitzsch überhaupt noch von prophetisch-messianischer Fassung reden, nachdem er den Bräutigam in Joram und die Braut in Athalja wiedergefunden zu haben glaubt?

aller Verheißungen, die dem davidischen Hause und Throne gegeben sind, und daß es darum schon zu alle dem geeignet sei, was H. als undenkbar bezeichnet. Wir können nun aber auf Grund von Vs. 17 diese Antwort auch nach der Seite hin, nach der die Braut und die Vermählung als solche in Betracht gezogen sind, vervollständigen. Die Vermählung des Königs mit der Königstochter, durch welche die letztere zur eigentlichen und einzigen Gemahlin des Königs, zur eigentlichen und einzigen Königin erhoben wurde, hat für unsern Dichter religiöse und heilsgeschichtliche Bedeutung, insofern er sich durch sie die königliche Nachkommenschaft, die weitere Entfaltung des Hauses Davids bedingt denkt, weil dadurch in der Reihe der Zeugungen, die wie ein rother Faden sich durch das ganze A. T. hindurchzieht, wieder ein Schritt weiter zu dem Ziele, dem die A. Tl. Geschichte entgegenstrebt, geschehen ist. Und insofern hat auch diese Vermählung, hat auch die königliche Braut eine messianische Bezüglichkeit, eben so wie Sarah, Abrahams Weib, eine solche hatte. Und wie Sarah's Nebenweiber Hagar und Ketura die dunkle negative Seite dieser messianischen Bezüglichkeit darstellen, eben so die Nebenweiber Salomo's in Vs. 10. Wie hoch der Dichter die von der Neuvermählten zu erwartende Nachkommenschaft anschlägt, lassen die Worte ermessen, die er an den König richtet: „Statt deiner Väter werden dir deine Söhne sein", d. h. deine Nachkommen werden herrlicher, edeler und bedeutungsvoller für die Entwicklung der Theokratie sein, als deine Vorfahren, die alten Fürsten Juda's, gewesen sind; — sie werden es darum sein, weil an ihnen und durch sie sich mehr und mehr erfüllen wird, was jenen nur verheißen war.

Die messianische Wendung, die das Lied auf diese Weise in Vs. 17 genommen, steigert sich dann in Vs. 18; und indem es mit einem prophetischen Lobpreis des Königs schließt, verklärt sich die Gegenwart, von der es ausging, im Lichte der Zukunft.

---

Die im Vorigen behandelten Psalmen konnten insofern messianische genannt werden, als die messianische Tendenz derselben eine auch schon dem Sänger selbst bewußte und von ihm beabsichtigte war. Bei ihnen allen war nämlich die dem Hause Davids in 2. Sam. 7 gegebene Verheißung der Stern, unter dessen Beleuchtung die Gegenwart des theokratischen Kö-

nigthums angeschaut wurde. Aber während in Ps. 110 dem prophetisch begabten und gestimmten Dichter unter dieser Beleuchtung ein wesentlicher Mangel des theokratischen Königthums zum Bewußtsein kam, zu dessen Erfüllung in der Gegenwart noch keinerlei Ansatz vorlag, und dadurch sein Lied sich zu einem prophetisch-messianischen gestaltete, — stellten die Sänger des 2., 72. und 45. Psalms zeitgeschichtliche Realitäten des theokratischen Königthums, die schon als Vorbild, Ansatz oder Fortschritt zur messianischen Vollendungszeit angesehen werden konnten, in das Licht jener Verheißung, wodurch ihre Lieder sich zu typisch-messianischen gestalteten. Anders verhält es sich bei

Psalm 16.

In diesem Liede ist, weder in den Worten noch in der Sache, Beziehung auf die Verheißung in 2. Sam. 7 genommen, — nicht einmal auf das theokratische Königthum als solches. Denn nichts in dem Psalm würde, wenn die Ueberschrift nicht David als Verfasser nennte, uns nöthigen, an ihn oder einen spätern theokratischen König zu denken, nichts uns hindern, ihn als von irgend einem andern frommen Theokraten gedichtet anzusehen; — obwohl andrerseits auch nicht die mindeste Berechtigung oder Veranlassung vorliegt, die davidische Abfassung zu bezweifeln, die sogar auch Hitzig anerkennt, weil die „gedrungene Kraft der Sprache, so wie die Frische und Anschaulichkeit des bildlichen Ausdrucks ihn unzweifelhaft dem höhern Alterthum eigene und dem davidischen Ursprunge nichts entgegenstehe, vielmehr nach richtiger Auslegung vom Vs. 2, 3 im Flüchtlingsleben Davids(?) sich der Anlaß zur Abfassung nachweisen lasse (1. Sam. 30, 26)," — nur Olshausen findet auch hier unverkennbare Spuren der makkabäischen Zeit (!).

Wenn nun dennoch das neue Test. (Act. 2, 29 ff; 13, 35 ff.) eine Stelle unseres Psalms (Vs. 9, 10) als messianisch-bezüglich verwerthet, so liegt, auch von der davidischen Abfassung abgesehen, eine Berechtigung dazu schon darin, daß der Messias im A. T. das ideale, im N. T. das reale Urbild aller theokratischen Frömmigkeit ist. Noch ungleich näher aber wird dem N. Tl. Autor die Beziehung auf Christum gelegt, wenn David, das Musterbild des alttest. Königthums, der Stammvater des Messias und dessen beziehungsreichstes Vorbild, das Subject solcher Frömmigkeit und zu-

gleich ihr eigener Interpret ist; — zumal wenn, wie hier, des frommen Königs Zuversicht und Hoffnung sich auf Grund seiner theokratisch-amtlichen Stellung in einer so eigenthümlichen Weise ausspricht, daß die Wahl des Ausdrucks noch besser und significanter auf Christum als David zu passen scheint.

Nachdem der Dichter seine Stellung zu Jehova (Vs. 2), zu dessen Heiligen (Vs. 3) und zu den Gottlosen und deren Götzen (Vs. 4) ausgesprochen hat, bezeichnet er (Vs. 5) Jehova selbst als sein bestes Theil und ewiges Gut, preist dann (Vs. 6—8) sich glücklich und selig in diesem Besitze, und spricht schließlich (Vs. 9—11) die Zuversicht aus, daß er im Besitze dieses Erbes auch den Tod nicht zu fürchten habe:

Vs. 9. Darob freuet sich mein Herz, und es jauchzet meine Ehre,
Auch mein Fleisch wohnet in Sicherheit.

10. Denn nicht wirst du preisgeben meine Seele der Hölle,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube,

11. Wirst mir kund thun den Pfad des Lebens:
Sättigung an Freuden vor deinem Angesicht,
Wonne in deiner Rechten immerdar.

Nicht die Hoffnung, kraft seines innigen Verhältnisses zu Gott, dem Wohnen im Hades entnommen, und in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott versetzt zu werden, also nicht die Hoffnung auf ein ewiges seliges Leben im N. Tl. Sinne spricht David hier aus, — sondern vielmehr die Hoffnung, vom irdischen Tode verschont zu bleiben. Denn wenn man die Worte: לֹא תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל an sich auch so verstehen könnte: Du wirst meine Seele in der Hölle (im Hades) nicht bleiben lassen, sondern sie von da zu dir in das ewige selige Leben nehmen (und daß eine solche Hoffnung nicht gänzlich außerhalb des Gesichtskreises der A. Tl. Frommen liegt, zeigt das Wort des korachitischen Sängers in Ps. 49, 16: „doch Gott wird erlösen meine Seele aus der Hand des Hades, denn er wird mich aufnehmen") — wenn also das erste Glied von Vs. 10 auch in diesem Sinne gefaßt werden kann, so verbietet dies doch die Parallele des zweiten Gliedes: Nicht wirst du hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube (das Grab). Da es nun aber andrerseits gradezu undenkbar ist, daß David gemeint haben solle: Er werde um seiner Frömmigkeit wil-

len gar nicht sterben, — so liegt allerdings die Annahme am nächsten, er rede bloß von der Errettung aus einer damals grade ihm drohenden Todesgefahr. Freilich bietet der ganze Psalm von einer solchen nicht die geringste Spur dar. Vielmehr ist die ganze Haltung des Liedes durchaus darnach angethan, eine solche Situation als Grundlage und Veranlassung desselben zu verneinen. Dennoch muß bei der allgemeinen und ausnahmslos erkannten Geltung des Satzes, daß alle Menschen sterben, der auch der frömmste Israelit sich nicht enthoben denken konnte, der Hoffnung des Sängers selbstverständlich diejenige Beschränkung gegeben werden, die in der Natur der Sache liegt. Wenn deshalb auch der Inhalt und die ganze Tendenz des Liedes uns nicht berechtigt, eine bestimmte, grade damals ihm drohende Todesgefahr vorauszusetzen, so hindert uns doch nichts, an die zahllosen, unbestimmten Gefährdungen des Lebens zu denken, die jeden Tag und jeden Augenblick auch über den gesundesten und wohlbehaltensten Menschen kommen, und seinem Leben ein Ende machen können, ehe er seine Lebensaufgabe erfüllt und sein Tagewerk vollbracht hat; die ihn mitten aus einem thatkräftigen und aufgabenreichen Leben hinwegreißen können. Daß Solches ihm nicht wiederfahren werde, daß er vielmehr durch Gottes Gnade und Berufung vor jeder Todesgefährdung gesichert sei, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet habe, daß er als König Israels so lange leben und walten werde, bis er die Theokratie zu der Stufe geführt habe, zu der sie zu führen er berufen ist, — das ist die zuversichtliche Hoffnung, die der Sänger hier ausspricht, und die er objectiv auf seine amtliche Stellung zur Theokratie, wie subjectiv auf seine persönliche Stellung zu Jehova (Vs. 2) gründen konnte. Eine solche Beschränkung der allgemein ausgesprochenen Hoffnung brauchte nicht ausdrücklich hinzugefügt zu werden, da es sich für den Dichter wie für den Leser von selbst verstand, daß an eine exceptionelle Enthebung aus der für alle Menschen geltenden Nothwendigkeit des Sterbens nicht zu denken sei.

Vs. 11 drückt dann positiv aus, was Vs. 10 negativ ausgesprochen hat, zuerst zusammenfassend: Du wirst mich erfahren lassen den Pfad des Lebens, — dann entfaltend, was er auf dem Pfade des Lebens, d. h. des Lebens in und mit Gott, der Quelle alles Lebens, zu finden gewärtig ist.

Wenn auch nach dem Voranstehenden wohl begreiflich, so erscheint es

dennoch bedeutungsvoll, daß der königliche Sänger jene in Beziehung auf seine Person selbstverständliche Beschränkung seiner Hoffnung nicht auch ausdrücklich hinzugefügt hat. Bei einem andern Dichter würde es zufällig und bedeutungslos sein, nicht aber so bei einem von dem Wehen des Geistes Gottes angehauchten Psalmendichter, und am wenigsten bei David, dem die Verheißung gegeben war, daß ewiglich Einer von seinem Samen auf dem von ihm begründeten Thron über das Haus Israel sitzen werde, und dessen ganzes Leben als ein so reiches Vorbild von dem Leben und Wirken des Davidssohnes, in welchem jene Verheißung sich schließlich und für alle Ewigkeit erfüllen sollte, eben durch die neutestl. Erfüllung sich herausgestellt hat, viel reicher noch als die altestl. Prophetie es erkennen oder ahnen ließ. Wenn David auch selbst noch nicht die geringste Ahnung davon hatte, daß an seinem Sohne und Nachfolger die von ihm hier ausgesprochen Hoffnung ungefährdeter Lebensdauer sich noch in ganz anderer und herrlicherer Weise erfüllen werde, als an ihm selbst, so kann doch der heilige Geist, unter dessen Anhauch auch David dichtete, es so gefügt haben, daß er seine Hoffnung in *solcher* Weise aussprach, daß sie zugleich über sein eigenes Leben hinaus- in das Leben *Dessen* hinübergriff, der als sein Sohn und Nachfolger der schließliche und ewige Inhaber seines Thrones sein sollte. David ist dadurch vom Geiste Gottes aus der Rolle des Dichters in die des *unbewußten* Propheten hineingetrieben worden, und Petrus sowohl in seiner Pfingstpredigt (Art. 2, 29 ff.), wie Paulus in seiner antiochenischen Predigt (Act. 13, 35 ff.) waren befugt, Davids Ausspruch nach dieser Seite hin zu verwerthen; wozu überdem die LXX, welche שַׁחַת = Senkung, Grube (das Wort irrthümlich von שָׁחַת = verderben, statt von שׁוּחַ = hinabsinken oder senken ableitend) durch διαφθορά = Verwesung übersetzt haben, noch einen nähern und bestimmtern Anknüpfungspunkt darboten, als der hebräische Originaltext.

---

In ein anderes Gebiet der Typik führt uns die Betrachtung von

*Psalm* 118.

Nicht mehr ein theokratischer *König*, des erwählten Volkes, wie David oder Salomo, wird als der Messias seiner Zeit in amtlichen Situationen, Erlebnissen oder Beziehungen uns vorgeführt, welche auch im Leben und Wirken

des Messias der Vollendungszeit ähnliche Gestaltung gewinnen, sondern das erwählte Volk selbst erscheint hier in seiner volklichen Individualität als der derzeitige Träger der Heilsidee, deren schließlicher Ausrichter und Vollender der zukünftige Messias als dieses Volkes höchste Blüthe und Gipfelung ist. Des Volkes Stellung und Aufgabe, sofern dieselbe durch seinen Heilsberuf bedingt ist, ist daher auch ein Vorbild der Stellung und Aufgabe des künftigen Heilsvollenders. Auf dieser Basis beruhen auch die messianischen Bezüglichkeiten unseres Psalms.

Es ist ein durchaus liturgisches Lied, ohne Zweifel aus nachexilischer Zeit. Ewald bezieht es auf die erste Laubhüttenfestfeier im ersten Jahre nach der Heimkehr aus dem Exil, als erst nur ein einfacher Altar an der Stätte des Heiligthums errichtet war (Esr. 3, 1—4), Hengstenberg auf die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Monat des 2. Jahres (Esr. 3, 8 ff.) Delitzsch endlich auf die Einweihung des vollendeten Tempels im 6. Jahre des Darius (Esr. 6, 15 ff.). Wir tragen kein Bedenken, uns mit aller Entschiedenheit auf die Seite des Letztgenannten zu stellen. Denn nur bei dieser Auffassung kommen alle Aussagen des Liedes zu ihrem vollen Rechte. Vs. 19. 20 setzen den fertigen Tempelbau voraus; Vs. 8. 9 haben die Erfahrung des Wankelmuthes und der Launenhaftigkeit der persischen Könige hinter sich, die bald den Bau förderten und unterstützten, bald ihn hemmten und verboten; und Vs. 7 so wie Vs. 10—12 weisen unverkennbar auf die Feindseligkeiten der Samaritaner hin, die den Bau auf alle Weise zu hindern suchten.

Es ist besonders eine Stelle in unserm Psalm, welche von den neutestamentlichen Autoren wiederholt und nachdrücklich auf Christum angewandt worden ist (vgl. Matth. 21, 42; Mark. 12, 11; Luk. 20, 17; Act. 4, 11; 1. Petr. 2, 7), — nämlich:

Vs. 22. Der Stein, den verworfen haben die Bauleute,
Ist geworden zum Eckfteine,
23. Von Jehova ist geschehen dies,
Das ist wunderbar in unsern Augen.

Wer ist nun der von den Bauleuten verworfene Stein? Daß die Anwendung dieses Ausspruches auf Christum seitens des N. T. uns nicht nöthigt, ihn als eine directe messianische Weissagung geltend zu machen, be-

darf nicht mehr des Beweises. Im Liede selbst fehlt aber jede Berechtigung dazu. Die meisten Ausleger (unter andern auch Hengstenberg und Hupfeld) fassen ihn bildlich: Der von den Bauleuten verworfene Stein ist das von der Welt verachtete, aber von Gott so hoch begnadigte Volk Israel. Delitzsch nimmt dagegen Anstoß an dieser Deutung, weil dann die Heiden als die Bauleute angesehen werden müßten. Er zieht es deshalb vor, den Ausdruck realistisch auf den neu gebauten Tempel, und die Verschmähung desselben auf jene mißmuthige Mißachtung des kümmerlichen Anfangs zu beziehen, „welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei der Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten regte.“ Aber wenn in Esr. 3, 12 berichtet wird, daß unter dem lauten Jubel des Volkes bei der Gründung des neuen Tempels sich auch das Klagen und Weinen etlicher Alten, die den vorigen Tempel noch gesehen hatten, habe hören lassen, und wenn in Hagg. 2, 3 als Grund dieser Trauer die Aermlichkeit des neuen Baues im Vergleich zur Pracht des frühern hervortritt, so ist Beides wahrlich nicht darnach angethan, um als ein Verwerfen und Verschmähen (מאס) des neuen Baues seitens der Bauleute angesehen werden zu können. Denn unmöglich können jene wenigen Alten, die die Herrlichkeit des salomonischen Tempels noch mit eigenen Augen geschaut hatten, ausschließlich als die Bauleute des neuen Tempels bezeichnet sein; vielmehr haben wir die Bauleute grade in der Masse des über den neuen Bau jubelnden und jauchzenden Volkes zu suchen. Auch ist jenes Klagen und Weinen der Alten sicherlich mehr auf den Untergang des frühern, als auf den Aufbau des neuen Tempels zu beziehen, — jedenfalls aber nicht als ein Verwerfen und Verschmähen des letztern anzusehen. Weiter birgt aber auch die Deutung von Delitzsch eine völlig unzulässige Confusion oder Verwechselung des Tempels mit dem Grundstein in sich, während grade auf den Eckstein oder Grundstein als solchen, d. h. in seinem Unterschiede von, und seinem Gegensatze zu allen andern Bausteinen, aus deren Zusammenfügung der Bau entstand, alles Gewicht zu legen ist. Endlich aber übersieht er auch, daß indem und weil nach unserer Psalmstelle die Bauleute den von Gott zum Eckstein bestimmten Stein verwarfen, zugleich und eben darum auch sie selbst als Bauleute, und mit ihnen auch der von ihnen gewählte Eckstein sammt dem darauf gebauten Bau von Gott

verworfen worden ist, während doch unmöglich die Meinung des Psalmisten sein kann, daß der neue Tempel auf einen gottwidrigen Grund gebaut und sammt seinen Bauleuten von Gott verworfen sei. Der ganze Psalm will ja grade der Verherrlichung dieses Baues dienen und ist von Anfang bis zu Ende voll Jubels, Dankens und Preisens für die Gnade Gottes, die ihn trotz aller Bedrängnisse und Hemmnisse zur Vollendung hat kommen lassen.

Andrerseits ist aber auch das Bedenken, welches Delitzsch an der Zulässigkeit der Beziehung des Ecksteines auf das Volk Israel verzweifeln ließ, nämlich daß dann die Heiden als die Bauleute angesehen werden müßten, ein ganz unnöthiges. Alles Gewicht des Ausspruchs fällt zunächst darauf, daß der verachtete Stein durch Gottes wunderbare Fügung zum Eckstein geworden ist, — nicht aber darauf, daß diese oder jene Bauleute es waren, die ihn verachteten. Man könnte daher gar wohl mit Hupfeld die Erwähnung der Bauleute als bloß zur Ausmalung des Bildes und für die verglichene Sache als bedeutungslos ansehen. Will man aber dennoch — und dies ist allerdings auch unsere Meinung — auch die Bauleute als zum Wesen der verglichenen Sache gehörig ansehen, so hat die, ohnehin durch Vs. 8—11 nahe gelegte Beziehung derselben auf die Heiden keinerlei wirkliche Schwierigkeit. Zu dem Bau, den die Heidenwelt aufzubauen für ihre Lebens- und Geschichtsaufgabe hält, nämlich dem babylonischen Thurme der Weltmacht und Weltherrlichkeit, hat sie Israel freilich nicht brauchen können und wollen, — nicht einmal zu einem gewöhnlichen Baustein neben und zu den andern, geschweige denn zum Eckstein des ganzen Baues: sie hat vielmehr Israel als zum Bau völlig untauglich verworfen, indem sie es, so viel an ihr war, aus der Zahl der Völker strich und tilgte, als sie es ins Exil warf. Nichtsdestoweniger und grade deshalb hat aber Gott es zum Eckstein eines andern Baues, nämlich des Reiches Gottes, gemacht.

Nichts ist aber natürlicher als die Anknüpfung dieses Gedankens an die Thatsache, die der Psalmist durch sein Lied als eine unschätzbare Gnadenthat Gottes verherrlichen will. Durch die Vollendung eines neuen Tempelbaues, als eines sichtbaren Repräsentanten und Mittelpunktes der wiederhergestellten Theokratie, hat Israel wieder einen festen heilsgeschichtlichen Halt

gewonnen, ist es wiederum nach 70jähriger Verwerfung zum Eckstein für den erneuerten Bau des Reiches Gottes auf Erden geworden.

Daß bei dieser Auffassung die Stelle auch, wie im neuen Test. mehrfach geschieht, auf Christum angewandt, ja als implicite messianisch gedeutet werden kann, leuchtet bald ein; denn Christus ist die Blüthe und der Gipfel des Volkes Israel; er hat als solcher dessen heilsgeschichtlichen Beruf im vollsten Umfange übernommen und verwirklicht*).

Wenn Delitzsch dann weiter meint, daß bei seiner Auffassung es sich auch besser erkläre, wie bei den neutestamentlichen Beziehungen des Psalmenwortes auf Christum die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst seien, — so hat auch dies Bedenken nicht viel auf sich. Denn der Israelit, der den von Gott gegründeten Eck-

---

*) Delitzsch zieht mit Recht zur Vergleichung die Stelle Jes. 28, 16 herbei: „Denn also spricht der Herr Jehova: Siehe ich bins, der gegründet hat in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung, und wer an ihn sich hält, wird nicht fliehen." — Doch kann ich in der Verwerthung dieser Stelle, die ebenfalls im N. T. auf Christum angewandt wird (Röm. 9. 33; 1. Petr. 2, 6), nicht ganz mit ihm gehen. Behauptet er: „Zu verstehen ist hier nicht das davidische Königthum, sondern der in Jesu erschienene rechte Same Davids" — so muß ich umgekehrt sagen: Nicht Christus allein und ausschließlich ist hier gemeint, sondern das davidische Königthum jener Zeit, in ihm latent und potentiell freilich auch Christus. Die ganze Umgebung der jesaianischen Stelle bewegt sich in der hiskianischen Gegenwart und nicht in der messianischen Zukunft: Die entarteten Fürsten Juda's leben und handeln so, als könne Tod und Verderben sie nicht erreichen, aber schrecklich werden sie in ihrer Zuversicht sich getäuscht finden. Vor der verheerenden Ueberfluthung der assyrischen Kriegsheere glauben sie durch die Künste schlauer Diplomatie, durch Lug und Trug, Verstellung und Intrigue schon sich schützen zu können (denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Prophet hier schon, wie in K. 29, 15 ihre geheimen Verhandlungen mit Aegypten im Auge hat, von denen er K. 30. 31 ex professo handelt), aber an den bewährten köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung, den Jehova selbst auf Zion gegründet hat, und an die Verheißungen, die ihm gegeben sind, sich zu halten, was allein sie retten könnte, — daran denken sie nicht. Da dieser Eckstein in Zion schon gegründet ist, kann an die individuelle Person des zukünftigen Messias nicht gedacht werden. Freilich ist auch die Zukunft des Messias in der Gegenwart des Jesaia schon gegründet, aber eben im davidischen Königthum. — Beide, der Prophet und der Psalmist, haben dasselbe Bild für zwei äußerlich verschiedene Objecte gebraucht, deren beiderseitiger Kern aber wesentlich derselbe ist, gleich wie der Mittelpunkt zweier concentrischer Kreise nur einer ist. Die neutestamentl. Autoren aber haben diesen Kern herausgeschält, und in ihm mit Recht Christum erkannt.

stein des Heils verwirft, hat sich damit losgesagt von dem Berufe und dem Charakter eines rechten Israeliten, hat sich den Heiden gleichgestellt, und ist selbst ein Heide geworden. Und in der That, der Bau, den die Obern Israels unter Verwerfung jenes Ecksteines gebaut wissen wollten, war ein eben so entschieden heidnischer und widergöttlicher, wie der, den die Heidenvölker unter Verwerfung Israels wirklich aufgebaut haben.

Außer Vs. 22. 23 bieten auch noch Vs. 24—26 neutestamentliche Beziehungen dar:

Vs. 24. Dies ist der Tag, den gemacht Jehova,
Lasset uns fröhlich sein und jubeln an ihm.

25. Ach doch, Jehova, hilf doch!
Ach doch, Jehova, laß gelingen doch!

26. Gesegnet sei, der da kommt im Namen Jehova's,
Wir segnen euch aus dem Hause Jehova's.

Der Tag der Tempelweihe wird mit Recht von der nachexilischen Gemeinde als ein Tag unermeßlichen Jubels gepriesen, eben weil durch die Vollendung des Tempelbaus Israel erst wieder recht zu Israel, zu einem Volke, in dessen Mitte Jehova wohnt, geworden ist. Dies Wohnen Jehova's inmitten Israels ist aber eine symbolische Vorausdarstellung jenes Tages, von welchem es in Joh. 1, 13 heißt: „Und das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Darum tönen die Worte in Vs. 24 uns auch wie ein neutestamentlicher Adventsjubel entgegen, und wenn auch nicht schon das neue Testament, so hat doch mit Recht die christliche Hymnologie sie zu diesem Zwecke verwandt. Das הוֹשִׁיעָה־נָּא in Vs. 25 ist aber bereits schon im N. T. zur evangelischen Adventslosung gestempelt (Matth. 21, 9), und eben daselbst ruft das Volk dem seinen letzten Einzug in Jerusalem haltenden Erlöser die Anfangsworte des 26. Verses entgegen. Im Psalm sind es die Bewillkommungsworte, mit denen der beim Tempel angelangte Festzug durch die dort ihn erwartenden Priester begrüßt wird. Da der Festzug die Gemeinde repräsentirt, welche jetzt, an einem bedeutsamen Wendepunkte ihrer Geschichte stehend, mit dem Bewußtsein ihres göttlichen Berufes, und der entsprechenden Willigkeit, ihn auszurichten, herzukommt, so lassen diese Worte aller-

dings eine passende Anwendung auch auf Christum zu, der durch die Ausrichtung seines Berufes zugleich den Beruf der alttestamentl. Gottesgemeinde erfüllt. Ob die damaligen Bewohner Jerusalems, indem sie ihn mit denselben Worten begrüßten, mit welchen vormals der Priesterchor den Festzug der Gemeinde an heiliger Stätte empfing, sich des Psalmwortes im Sinne typischer Bezüglichkeit oder directer Weissagung bedienten, kann uns gleichgültig sein. So viel steht aber außer Zweifel, daß nur Ersteres, nicht Letzteres berechtigt war.

Auch was der die Gemeinde repräsentirende Festzug in Vs. 17 von sich sagt:

Nicht sterben werde ich, sondern leben,
Und erzählen die Thaten Jah's,

hätte in demselben Sinne, wie das davidische: „Nicht wirst du meine Seele preisgeben dem Scheol" aus Ps. 16, 9 auf Christi Todesüberwindung in Act. 2, 29 und 13, 35 angewandt worden ist, verwendet werden können, ist aber im N. T. nicht geschehen.

---

Bei Ps. 118 bewegten wir uns, wenn auch nicht mehr in der Sphäre des theokratischen Königthums, so doch immer noch auf specifisch-theokratischem Boden, nämlich des theokratischen Volksthums. Dagegen verlassen wir gänzlich das theokratische Gebiet, indem wir uns

### Psalm 8

zuwenden. Der Sänger dieses Liedes hat sich auf allgemein menschliche Grundlagen gestellt, welche, wie schon oben in der Einleitung bemerkt wurde, ebenso durch die Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes und den ihm dadurch nach Gen. 1, 26 verliehenen Beruf bedingt sind, wie der Boden der messianisch-königlichen Psalmen durch die Institution des davidischen Königthums und den ihm nach 1. Sam. 7, 16 verliehenen Beruf bedingt ist.

Das Thema unsres Psalms ist: Die Herrlichkeit der Menschennatur als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit. Da das Lied nur den nächtlichen Sternenhimmel bewundert und der Sonne gar nicht gedenkt, so ist dasselbe wohl als ein aus nächtlicher Natur- und Selbstbeschauung hervorgegangenes anzusehen. Es lautet:

Vs. 2. Jehova, unser Herr,
Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

---

Du, dessen Majestät laut gepriesen wird über den Himmeln *),
3. Hast aus dem Munde der Kinder und Säuglinge gegründet eine Macht,
Um deiner Widersacher willen,
Um zu schwichtigen Feind und Rachegierigen**).

---

*) Alle Versuche, die masorethische Punctation תְּנָה zu rechtfertigen, sind gescheitert. Es als Imperativ von נתן zu fassen, wäre sinnwidrig, denn die Ausschmückung des Himmels mit der göttlichen Herrlichkeit liegt schon als längst vollzogen vor. Auch der Gedanke, daß Gott an jedem Abend von Neuem es thue, und vom Sänger aufgefordert werde, es auch heute Abend zu thun, ist unpassend. Eben so unzulässig ist, das Wort als Verkürzung von נָתְנָה anzusehen und es auf כָּל־הָאָרֶץ zu beziehen. Und wenn Hengstenberg und Delitzsch es als ungewöhnliche Form des inf constr. von נתן mit he paragog. fassen, der für das temp. finitum stehe, also: οὗ τὸ τεθέναι τὴν δόξαν σου = ὃς τέθεικας τ. δ. σ., so empfiehlt auch diese schon an sich sehr harte Construction sich wenig, weil bei den Verbis פ״נ diese auch bei den Verbis פ״י nur ein einzigesmal vorkommende Infinitivform (Gen. 46, 3: רְדָה) völlig unerhört ist. Die alten Uebersetzer haben übersetzt, als wenn נָתַתָּה da stände, was neuere Ausleger auch ohne Weiteres als ursprünglich annehmen. Aber mit Recht bemerkt Delitzsch, daß תנה gar nicht darnach aussehe, aus נתת corrumpirt zu sein. Ganz unbedenklich erscheint dagegen eine Aenderung der bloß masorethischen Punktation entweder in תֻּנָּה (pual von תִּנָּה = laut preisen) also: „dessen Herrlichkeit laut gepriesen wird über den Himmeln" sc. von den Engelchören, oder in תָּנָה mit der Bedeutung wohnen (davon תַּנָּה = Wohnstätte) also: „dessen Herrlichkeit über den H. wohnt oder thront", oder endlich in תָּנָה (= τείνω, tendo) mit der Bedeutung darstrecken, darreichen (vgl. Hos. 8, 10); intrans. = sich erstrecken, — also: dessen Herrlichkeit über d. H. sich erstreckt oder reicht. Ich ziehe die Lesung תֻּנָּה vor, weil das pi. תִּנָּה ein geläufiger und vollkommen gesicherter Ausdruck für den Begriff lauter Lobpreisung ist, und besonders auch, weil dann diese Zeile die schönste Parallele zur folgenden darbietet: Dort der vollkommene Sphärengesang der Himmelswelten und ihrer Bewohner, hier das armselige Lallen des menschlichen Säuglings, das aber dennoch kaum minder kräftig und überzeugend zur Verherrlichung des Namens Gottes dient, als der Lobpreis der Himmelswelten. Beachten wir, daß bei jeder andern Lesung sowohl Vs. 2c, als auch Vs. 3a ohne Parallelismus bleibt, und daß beide, in der angegebenen Weise zusammengefaßt, sich zum schönsten und sinnvollsten Parallelismus zusammenschließen, so möchte darin wohl eine an Nöthigung streifende Wahrscheinlichkeit liegen.

**) Der Ausdruck: „Rachegierig" erscheint als Ausdruck für das Verhalten des Gottlosen zu Gott vielleicht unpassend. Und doch ist derselbe in seinem eigentlichsten Sinne festzuhalten. Denn der Widersacher Gottes ist allerdings von Rache-

4. Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du festgestellt hast,
5. Was ist der Mensch, daß du gedenkest sein,
Und der Menschensohn, daß du dich annimmst sein?

6. Und gemacht hast du ihn nur wenig geringer als Gott,
Und mit Ehre und Herrlichkeit gekrönet ihn,
7. Und hast gemacht ihn herrschen über die Werke deiner Hände,
Alles hast du gelegt unter seine Füße.

8. Heerdenvieh und Rinder, sie alle,
Und auch die Thiere des Feldes,
9. Gefieder des Himmels und Fische des Meeres,
Was durchzieht die Pfade der Meere.

10. Jehova, unser Herr,
Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Die richtige Gliederung und Strophentheilung des Liedes, wie ich sie oben anschaulich vorgelegt, ist, so nahe liegend und natürlich sie uns auch entgegentritt, von den neuern Auslegern, auch von Delitzsch, nicht erkannt worden. Verschuldet ist dies wohl durch die mißlungene Versabtheilung der Masorethen. Die dritte Zeile des zweiten Verses hätte zum dritten Verse gezogen werden sollen, damit dessen erste Zeile in ihm ein paralleles Glied erhalte, und nicht minder, damit die beiden ersten Zeilen des 2. Verses eben so selbstständig am Anfange des Liedes dastehen, wie sie am Schlusse desselben in Vs. 10 uns entgegentreten. Zwischen diesem gleichlautenden Anfang und Schluß, der gleichsam die Umrahmung des Liedes bildet, bewegt das eigentliche Lied selbst sich sehr regel- und gleichmäßig in vier vierzeiligen Strophen, deren jede einen selbstständig integritenden Gedanken entwickelt. Der Name Gottes, dessen Lobpreis sie gemeinsam einfaßt nnd umrahmt, ist im A. T. ein Begriff von unendlich tiefer und reicher Beziehung. Er bezeichnet nicht bloß äußerlich das Wort, mit welchem Gott von den Menschen genannt wird, sondern tief innerlich das dem Menschen durch Natur- und Heilsoffenbarung sich kund gebende

---

durst gegen Gott erfüllt und getrieben. Er ist erbost darüber, daß der Fromme sich der Liebe, Huld und Gnade Gottes erfreut, während er sie zwar verschmäht und verachtet, aber dennoch durch ihren Mangel sich unselig fühlt. Und da er den dadurch in ihm erregten Rachedurst gegen Gott selbst nicht bethätigen kann, so läßt er ihn an dem Frommen aus, und stört Gottes Werk an ihm, wo er nur kann.

Wesen Gottes selbst, — nicht den Wortlaut, sondern den Wesensinhalt seiner Benennung, weshalb dieser Begriff in der biblischen Sprache auch immer nur singularisch, nie pluralisch uns entgegentritt, obwohl das A. T. mehrere Benennungen Gottes kannte. Der Name Gottes ist somit das Wesen Gottes selbst, soweit einerseits Gott es in Natur und Geschichte offenbart hat, und so weit andrerseits der Mensch es aus Natur und Geschichte erkannt hat, und lobpreisend es anerkennt.

Die Anwendung auf Christum, welche in Hebr. 2, 6 ff. von Vs. 5 bis 7, und in 1. Kor. 15, 27. 28 von Vs. 7 gemacht ist, so wie die unläugbare Bezüglichkeit des N. Tl. Messiasnamens υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf das בֶּן־אָדָם in Vs. 5 (neben Dan. 7, 13), hat die ältern Ausleger bis auf Stier veranlaßt, denselben als einen direct-messianischen, von der Erniedrigung und Erhöhung Christi als des Menschensohnes handelnden anzusehen und auszulegen. Allein daß Christus und er allein das Object des Psalms sei, und daß der Dichter den zukünftigen Messias mit klarem Bewußtsein als solchen vor Augen und im Sinne gehabt, muß entschieden abgewiesen werden, da im Liede selbst auch nicht die mindeste Spur davon zu finden ist. Auch die Vermittelung des nächsten auf den Menschen überhaupt gehenden Wortsinnes mit der messianischen Auffassung des N. T. durch die Annahme, daß der Dichter die menschliche Natur nach ihrer ursprünglichen paradisischen Integrität und Idealität meine und schildere, wie sie durch den Sündenfall verloren gegangen und erst in Christo wieder zur Wirklichkeit geworden sei, muß als unbrauchbar beseitigt werden. Denn Object des Psalms ist offenbar der Mensch in seiner dermaligen Beschaffenheit und Stellung. Aber noch verkehrter freilich ist es, wenn Hupfeld daraus den Beweis führen will, daß der A. Tl. Anschauung eine Corruption und Entartung der menschlichen Natur durch den Sündenfall völlig fremd sei; vgl. dagegen Gen. 2, 17; 3, 16. 17; 8, 21; Ps. 51, 7. Die Sache liegt vielmehr so, daß der Dichter hier den Fall und seine Folgen unberücksichtigt läßt, — aber Ignoriren und Leugnen sind keineswegs identische Begriffe.

Die Corruption der menschlichen Natur durch den Sündenfall ist weder auf alt- noch auf neutestamentl. Gebiete als eine absolute, der Verlust des göttlichen Ebenbildes nicht als ein totaler zu fassen; wie sich für

das A. T. aus der Vergleichung von Gen. 9, 1—3 mit Gen. 1, 28, und für das N. T. schon aus Act. 17, 28 (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν) ergiebt. Eine solche absolute, totale Corruption würde ja auch die Möglichkeit der Erlösung ausschließen. Und namentlich das, was unser Psalm von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen hervorhebt, nämlich dessen Erhabenheit und Herrschaft über die gesammte Thierwelt, besteht ja auch nach dem Falle nicht nur potentiell, sondern auch, obwohl vielfach geschwächt und gehemmt, eventuell noch.

Das Verhältniß des Menschen zur irdischen Natur bietet neben der Lichtseite, nach welcher er der gottbildliche Herrscher der Schöpfung ist, auch eine Schattenseite dar, nach welcher er der Natur diese Herrschaft oft mühsam abringen muß, nur mühsam sie behaupten kann, oft sogar der überwiegenden Naturkraft erliegt. Jene Lichtseite nun faßt der Dichter hier allein ins Auge, und ignorirt die Schattenseite (grade so wie in den theokratisch-messianischen Psalmen nur die Lichtseiten des davidischen Königthums, nicht aber ihre Schattenseiten und Unzulänglichkeiten hervorgehoben sind). Diese Einseitigkeit war bedingt durch seine dermalige Gemüthsstimmung und die davon getragene Tendenz seines Liedes. Macht sich aber im Bewußtsein des Lesers auch die Wahrheit der entgegenstehenden Schattenseite geltend, denkt er daran, daß die durch die Schöpfung gesetzte Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die gesammte Naturwelt um der zwischen eingetretenen Sünde willen bei Weitem nicht zur allseitigen Entfaltung gelangt ist, und ihrer vollen Verwirklichung sich auf allen Seiten Schranken und Hemmungen entgegengesetzt haben, so wird auf heilsgeschichtlichem Boden die Incongruenz mit der dermaligen Erscheinung zur Weissagung auf die Heilszukunft (grade so wie bei den theokratisch-messianischen Psalmen die Incongruenz der beschränkten Herrschaft des davidischen Königshauses mit der ihm berufsmäßig zustehenden Weltherrschaft zur Weissagung auf den Messias der Vollendungszeit wird). Und diese Umsetzung hat sich im Geiste der N. Tl. Autoren zu klarer und sichrer Erkenntniß vollzogen, und berechtigt sie zur Anwendung des Psalms auf die Person Christi als des Menschensohnes κατ᾽ ἐξοχήν, in welchem und durch welchen die menschliche Natur erst zur vollen Realisation ihrer gottbildlichrn Bestimmung gelangt ist.

Nicht die Majestät Gottes, die im nächtlichen Sternenhimmel sich offenbart, will der Dichter besingen, sondern die gottbildliche Herrlichkeit des die ganze Erde beherrschenden Menschen, wobei die Pracht des Sternenhimmels nur als Folie dient für die ihm gegenüber so klein und unbedeutend erscheinende, und doch so unvergleichlich hoch begabte und begnadigte Menschenwelt. Darum beginnt und schließt er mit dem bewundernden Ausruf: Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

---

Wir wenden uns nun zu den messianisch-bezüglichen **Leidenspsalmen.** Von ihnen trägt, wie heute ziemlich allgemein anerkannt wird, keiner den Charakter eines direct und ausschließlich prophetischen Liedes. Aber auch die vorbildlich-messianischen Bezüglichkeiten derselben, die bei der Vergleichung mit der evangelischen Geschichte zum Theil in sehr auffallender Weise hervortreten, und auch von den N. Tl. Autoren meistens schon als solche hervorgehoben sind, liegen außerhalb der bewußten Tendenz des Dichters, sind ihm selbst noch ein unerschlossenes Geheimniß, weil zu dessen Eröffnung und Verständniß ihm und seinen Lesern ein prophetischer Schlüssel fehlte, wie für das Verständniß der theokratischen Herrlichkeitspsalmen ein solcher in 2. Sam. 7 vorlag.

In der spätern Entwicklung der Prophetie tritt allerdings, durch die Leidenserfahrungen des Volkes und seiner theokratischen Führer gezeitigt, die Idee der Leidensnothwendigkeit als Basis und Bedingung für die Entfaltung der messianischen Vollendungszeit in den Vordergrund, und gestaltet sich namentlich in dem zweiten Theile der jesaianischen Weissagungen zu dem weitgreifenden und reich ausgebildeten Theologumenon des leidenden Knechtes Jehova's. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch die zahlreichen Psalmen, welche in die Tiefe des menschlichen Leidens einführen und dessen Correlation zur theokratischen Frömmigkeit ins Licht stellen, dabei mitgewirkt habrn. Aber daß unter solcher Mitwirkung und in Folge ihrer Einwirkung auch die speciellen vorbildlich-messianischen Leidenszüge, welche wir jetzt in mehrern dieser Psalmen erkennen, zum Bewußtsein gekommen seien, verräth sich nirgends im alten Test. So viel wir beurtheilen können, sind sie vielmehr erst im N. T. durch ihre auffallende Con-

gruenz mit entsprechenden Leidenszügen aus dem Leben des Erlösers als messianisch-bedeutsam hervorgetreten.

Zwei Bilder aus der messianischen Vollendungszeit treten uns in der A. Tl. Prophetie entgegen: ein Herrlichkeitsbild in dem zukünftigen Davidssohn, der auf dem Throne Davids sitzend, die demselben gebührende Weltherrschaft zur Verwirklichung bringen wird, und ein Leidensbild in dem Knechte Jehova's, der, obwohl er gemacht ist zum Bunde des Volkes und zum Lichte der Heiden (Jes. 42, 6) doch ein Mann der Schmerzen und ein Vertrauter der Krankheit ist (Jes. 53, 3). Jenes Bild geht zurück auf 2. Sam. 7, 16, und hat sein alttestamentl. Vorbild in David, dem siegreichen Begründer des Thrones, der zum Weltherrscherthrone werden soll, — dieses auf Deut. 18, 18 und hat sein A. Tl. Vorbild in Moses, dem Knechte Gottes, dem leidensreichen Stifter des alten Bundes. In jenem vollendet sich die Idee des A. Tl. Königthums, in diesem die Idee des A. Tl. Prophetenthums. Das Verhältniß dieser beiden Weissagungsgestalten zu einander ist ganz dem analog, das wir oben (bei Ps. 72) mit Delitzschens treffenden Worten*) als zwischen dem Kommen Jehova's, des Erlösers, und dem Kommen seines Gesalbten, des Königs, beschrieben haben. Wie in der A. Tl. Weissagung die Erwartung des Kommens Jehova's und des Kommens seines Christus neben einander laufen, und zwar in einzelnen Höhepunkten prophetischer Anschauung (z. B. in Jes. 9, 5. 6; 11, 1 ff; Sach. 13, 7) so nahe an einander und in so lebensvolle, wechselseitige Beziehung zu einander treten, daß nur ein einziger kühner Schritt nöthig zu sein scheint, um beide in ihrer Wesensidentität zu erkennen, diesen Schritt jedoch in Wirklichkeit nirgends vollziehen, — so steht im A. T. auch

---

*) Auch Oehler hatte schon früher sich damit übereinstimmend ausgesprochen (Prolegomena zur bibl. Theol. S. 67 ff.): „So lange der Logos noch nicht Fleisch geworden war, konnte auch die reale Menschwerdung Gottes und damit der innere Unterschied im Wesen Gottes gar nicht offenbar sein, denn die Thaten und die Zeugnisse Gottes bestehen nicht außer, sondern in einander und bedingen sich wechselseitig. Das A. T. ringt darnach, den Messias in göttlicher Lebensfülle und göttlicher Würde zu erfassen .... und auf dem Messias ruht zwar Jehova's Geist, aber Jehova selbst bleibt ihm transcendent. Die reale Vereinigung Gottes und des Menschen wird also im A. T. gesucht, aber ins A. T. fällt nur die Bewegung zu dieser Vereinigung, und darum auch nicht die Anticipation der Erkenntniß derselben."

die messianische Leidensgestalt der messianischen Herrlichkeitsgestalt zur Seite, sich mit ihr zwar mitunter nahe berührend (Jes. 55, 3; Sach. 9, 9; vgl. auch Sach. 12, 10 und 13, 7 mit Jes. 53), nicht aber zur klaren Erkenntniß ihrer persönlichen Einheit zusammenfließend. Beides bleibt auf Grund erfüllungsgeschichtlicher Thatsachen der N. Tl. Erkenntniß und Lehre vorbehalten.

Zu diesem Ergebnisse, daß nämlich im A. T. das messianische Herrlichkeitsbild in königlicher Einfassung, das messianische Leidensbild aber als Propheten-Gestalt uns entgegentritt, würde es trefflich passen, wenn, wie Hitzig erkannt haben will, die beiden Leidenspsalmen, in welchen die messianischen Bezüglichkeiten am entschiedensten hervortreten und am meisten sich häufen, nämlich Ps. 22 und 69, und außer diesen noch Ps. 40. 41 von Jeremias, der auch im N. T. als ὁ προφήτης κατ. ἐξ. (Joh. 1, 21) vorgeführt wird, abgefaßt wären, und dieses Propheten eigene Leidenserlebnisse schilderten. Die Vorbildlichkeit des Propheten-Leidens in diesen Psalmen würde dann ebenso significant sein, wie die Vorbildlichkeit der Siegerherrlichkeit Davids in Ps. 110 und 2, oder der Friedensherrlichkeit Salomo's in Ps. 72 und 45. Und in der That, die Gründe, mit denen Hitzig diese Behauptung zu stützen sucht, sind nicht rein aus der Luft gegriffen, sind wenigstens nicht ohne Schein*), und verdienen daher mindestens eine vorurtheilsfreie Prüfung. Als durchschlagend und nöthigend vermag ich sie indeß, besonders bei Ps. 22, doch auch nicht zu erkennen, und das Gewicht der sie als davidisch bezeichnenden Ueberschrift entbehrt auch nicht der stützenden Uebereinstimmung mit dem Inhalte.

Wir werden daher suchen müssen, die Vorbildlichkeit dieser Psalmen auch als ursprünglich davidischer zu begreifen, — um so mehr als einerseits alle Leidenspsalmen mit messianischen Bezüglichkeiten Davids Namen an der Stirne tragen, und andrerseits die als nicht- und nicht als davidisch bezeichneten Leidenspsalmen (z. B. der korachitische Ps. 88 und der anonyme Ps. 102, die beide uns in die Tiefe des intensivsten Leidens einführen) keine derartigen Bezüglichkeiten darbieten.

---

*) Die Abfassung des 69. Psalms durch Jeremias ist deshalb auch schon von ältern Auslegern behauptet worden, denen auch Delitzsch (I, 513) sich mit Hinzunahme des 40. Ps. in so weit angeschlossen hat, daß er der jeremianischen Abfassung beider Psalmen wenigstens „hohe Wahrscheinlichkeit" zuschreibt.

War aber David der Verfasser aller in N. T. als messianisch angezogenen Leidens-Psalmen, so fällt es auf, daß bei der Schilderung seiner Leidenserlebnisse, die doch durch seine amtlich-theokratische Berufung und Stellung bedingt waren, nirgends diese seine königliche Berufsstellung speciell und ausdrücklich hervorgehoben ist. Indessen bieten sich einerseits in der Natur des Leidens als eines Tributes, den das menschliche Leben als solches schon fordert, und andrerseits in der Natur des Gebetes so wie in der Bestimmung der Psalmen auch für den betenden Gebrauch Anderer hinreichende Erklärungsgründe für den Mangel solcher ausdrücklichen Bezugnahmen. Ueberdem gilt grade dieser Mangel uns als Beweis, daß der Dichter sein Leiden nur als ein persönlich-accidentelles, nicht aber auch schon als ein amtlich-nothwendiges, durch die Idee des theokratischen Königthums specifisch bedingtes und darum auch als eine behufs der vollsten und höchsten Darstellung desselben nothwendig wiederkehrende Voraussetzung und Vorstufe der Vollendungsherrlichkeit erkannt habe; — woraus sich dann weiter erklärt, daß die messianische Bezüglichkeit dieser Psalmen sich als solche im alten Bunde noch nicht erschlossen hat.

Aber vorhanden, wenn auch noch verschlossen und unentsiegelt; und intendirt, wenn auch noch nicht von dem subjectiven Bewußtsein des Dichters, war sie dennoch von Anfang an. Vorhanden war sie, weil das Gesetz der heilsgeschichtlichen Entwicklung: durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Unterliegen zum Siegen, durch Leiden zur Herrlichkeit, — das seine vollste und höchste Erfüllung in Christo finden sollte, auch damals schon, wenn auch noch unerkannt, galt, und sich an dem ersten bahnbrechenden Träger der Messiasidee entschiedener, kräftiger und mit reicherer Vorbildlichkeit auf den schließlichen Vollender derselben geltend machen mußte, als in dem weitern, zwischen beiden liegenden Verlauf der Entwicklung. Denn in dem bahnbrechenden, schöpferischen Anfange einer neuen Entwicklung prägt sich die Idee und Tendenz derselben immer entschiedener und kräftiger aus, als in der verschwimmenden, allmählig fortschreitenden, oft auch stagnirenden oder gar rückschreitenden Mitte. — Intendirt war also die messianische Bezüglichkeit jenes Leidens Davids, als des ersten Trägers der messianischen Idee, im heilsgeschichtlichen Plane Gottes, als intendirt dürfen wir daher auch wohl die uns jetzt so auffal-

lende messianische Bezüglichkeit in den Leidensschilderungen jener Psalmen schon bei ihrer Abfassung ansehen, zwar nicht als vom Dichter selbst, aber doch als vom Geiste Gottes intendirt, unter dessen Begeistrung er dichtete, ob sie auch erst nach Jahrhunderten als solche erkannt werden konnte und sollte.

---

Psalm 22

bietet uns die Klagen, Bitten, Gelübde und Hoffnungen eines von blutdurstigen Feinden Verfolgten und Umzingelten dar, dem nach menschlicher Aussicht sofortige Gefangennehmung und schmähliche Tödtung bevorsteht. Er gliedert sich in drei Theile: Klage Vs. 2—11, Bitte Vs. 12—22 und Gelübde Vs. 23—32.

Die Schilderung des Leidens, der Verhöhnung und Mißhandlung in unserm Psalm deckt sich vielfach in höchst auffälliger Weise und in buchstäblicher Uebereinstimmung mit gleichartigen Momenten aus der Leidensgeschichte Christi. Besonders in Vs. 7—9:

7. Ich aber bin ein Wurm und nicht ein Mann,
Ein Hohn der Menschen und verachtet von den Leuten.

8. Alle die mich sehen, spotten über mich,
Reißen auf die Lippen, schütteln den Kopf.

9. „Wälz es auf Jehova! Er wird ihn befreien,
Wird ihn erretten, denn Er hat ja Wohlgefallen an ihm!"

und dann wieder in Vers 15—19:

15. Wie das Wasser bin ich hingeschüttet,
Und auseinandergereckt sind alle meine Gebeine,
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Zerflossen inmitten meiner Eingeweide.

16. Vertrocknet ist wie die Scherbe meine Kraft,
Und meine Zunge klebend an meinem Gaumen,
Und in den Staub des Todes legest du mich.

17. Denn umringt haben mich Hunde,
Eine Rotte von Bösewichtern hat mich umkreist,
Wie der Löwe meine Hände und meine Füße.

18. Zählen kann ich alle meine Gebeine:
Sie blicken her und sehen ihre Lust an mir.

19. Sie theilen meine Kleider unter sich,
Und über mein Gewand werfen sie das Loos.

sind Situationen geschildert, welche, so singulär sie auch sind, doch in genauer, ja buchstäblicher Uebereinstimmung mit dem Berichte der Evangelien über das Kreuzesleiden Christi stehen, so daß jedes Wort dieser Verse dort im eigentlichsten Sinne als geschichtliche Thatsache uns vor Augen geführt wird. Und Christus selbst eignet sich die Anfangsworte unsres Psalmes:

Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?

an, und wiederholt sie als von ihm selbst aus tiefster Seele gesprochen.

Und wie die Klagen, Bitten und Leidensschilderungen in den beiden ersten Theilen des Psalms in allen Einzelzügen buchstäblich genau sich im Leiden des Gekreuzigten wiederfinden, so bietet auch der dritte Theil desselben Bezüglichkeiten, wenn auch minder deutliche und auffallende, auf das durch den Auferstandenen bewirkte Heil der ganzen Welt und dessen sacramentliche Aneignung dar, z. B.

Vs. 26. Von dir kommt mein Lobgesang in großer Gemeinde,
Mein Gelübde werde ich bezahlen in Gegenwart Derer,
die Ihn fürchten.

27. Essen sollen die Demüthigen und sich sättigen,
Preisen sollen Jehova, die Ihn suchen!
Es lebe euer Herz auf ewig!

28. Gedenken sollen uud sich bekehren zu Jehova alle
Enden der Erde
Und sich niederwerfen vor deinem Angesicht alle Stämme
der Völker.

Auch hat der Verfasser des Hebräerbriefes in K. 2, 11 das Anfangswort dieses dritten Theiles:

Vs. 23. Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde will ich preisen dich.

als ein von Christo selbst gesprochenes angeführt.

Noch weit auffallender würde der Psalm den Charakter einer Weissagung auf das Leiden Christi an sich zu tragen, oder vielmehr über den Charakter der Weissagung hinausgreifend den der nackten Prädiction anzunehmen scheinen, wenn Luther die letzte Zeile des 17. Verses richtig übersetzt hätte: Sie haben meine Hände und Füße durchgraben. Luther hatte darin freilich schon die LXX (ὤρυξαν), den Syrer und die Vulgata (foderunt) zu Vorgängern. Letztere haben ohne Zweifel כָּאֲרוּ statt כארי

gelesen, und dieses als Perfectum von כּוּר = כָּרָה (graben, ein-, aus-, durchgraben) gefaßt, wozu das רָאֲמָה in Sach. 14, 10 eine ganz analoge Formbildung darbietet. Denn daß sie die masorethische Lesart כָּאֲרִי vor sich gehabt, und bei dem so naheliegenden und einfachen, ebenso sprach- wie sachgemäßen Sinn dieses Wortes vorübergehend, es als Participium von כּוּר angesehen haben sollten, ist bei der dreifachen Anomalie, die dann hätte zu Hülfe genommen werden müssen (כָּאֲרִי als obsolete Pluralform für כָּאֲרִים, dieses als anomale Participial-Form für כָּרִים von כּוּר, und dieses endlich als ungewöhnlicher Verbalstamm für כָּרָה), mehr als unwahrscheinlich. Dasselbe gilt auch von Aquila und Symmachus, welche wahrscheinlich auf eine im Arabischen, nirgends aber im Hebräischen oder Aramäischen nachweisbare Bedeutung von כּוּר (= umwickeln, zusammenbinden) zurückgehend, den Begriff des *Bindens*, *Fesselns* wiedergegeben haben, — wobei indeß noch zu bemerken, daß Aquila unsicher umherrathend in der ersten Ausgabe ᾔσχυναν (nach dem Talmudischen כאר = כער beschmutzen) übersetzt hatte. Der Chaldäer und der Araber haben dagegen כַּאֲרִי gelesen und dies = sicut leo verstanden, denn wenn auch der Erstere: mordent sicut leo übersetzt, so ist das mordent offenbar nur zur Erläuterung hinzugesetzt. — Bei den alten Uebersetzern halten also die Zeugnisse für die Lesart כָּאֲרוּ denen für die Lesart כָּאֲרִי ziemlich die Wage; — doch möchte, wenn überhaupt hier von *stärkerer* Bezeugung die Rede sein kann, diese auf Seiten des כָּאֲרוּ stehen.

Ein entschieden umgekehrtes Verhältniß stellt sich bei der Prüfung der kritischen Zeugnisse heraus, welche die Masora und die hebräischen Codices darbieten. *Nur* in zwei *jüdischen* Handschriften findet sich כארו, aber in der einen soll das finale ו noch jetzt die Spuren an sich tragen, aus einem ursprünglichen י verlängert zu sein, und die andre vereinigt beide Lesarten in sich (כָּאֲרוּ). In der **Masora finalis**, einer Art masorethischer Concordanz, sagt zwar der Herausgeber, R. Jakob ben Chajim, daß er in *sorgfältigen* Handschriften כארו als K'tib und כארי als K'ri gefunden habe. Allein auch dies Zeugniß ist nicht völlig unverdächtig, denn wie *Hupfeld* bemerkt, „der Herausgeber wurde von seinem christlichen Druckherrn (Dan. Bomberg), in dessen Solde er stand, sehr gedrängt, „zur

Ehre Gottes" die Lesart כארו in den Text aufzunehmen; was er zwar nicht that, aber vielleicht durch die Gefälligkeit aufwog, die Handschriften mit dieser Lesart gegen die Wahrheit sorgfältige zu nennen: nimmt aber diesem Zeugniß allen Werth durch die hinzugefügte Bemerkung, daß er weder in masorethischen Verzeichnissen, noch in den Varianten der Morgen- und Abendländer eine Spur davon gefunden habe." — Noch schlimmer scheint es mit der Bemerkung der Masora zu Num. 24, 9, daß das K'tib an unserer Stelle כארו laute, zu stehen, da diese Bemerkung in vielen Handschriften fehlt, und daher dem Verdachte der Unechtheit unterliegt. Was endlich die Bemerkung der Masora zu Jes. 38, 13 betrifft, daß כָּאֲרִי in zwei Bedeutungen vorkomme, so ist dieselbe zu unbestimmt und räthselhaft, um auf sie etwas Sicheres bauen zu können, scheint aber allerdings zwar nicht auf die Lesart כארו, wohl aber auf eine verbale Fassung des כארי (als Particip), jedoch gewiß eher im Sinne des Aquila und Symmachus, als der LXX und der Vulgata, hinzuweisen*).

Auf dem Boden der äußern Kritik werden wir schwerlich zu einem sichern und zweifellosen Resultate gelangen können. Die Entscheidung muß daher der innern Kritik zugewiesen werden, und sie kann nur für כארי, und zwar in der Bedeutung: sicut leo, ihr Gewicht in die Wagschale legen. Zwar können wir Hengstenberg nicht beistimmen, wenn er meint: „כָּאֲרִי sei schon als die schwerere Lesart, aus der sich wohl die Entstehung der übrigen begreifen lasse, nicht aber umgekehrt, unbedingt vorzuziehen." Denn für die alten jüdischen Uebersetzer wenigstens, und eben so für den Standpunkt der Masora und der jüdischen Codices war ohne alle Frage כארו eine viel schwerere, unbequemere und unbegreiflichere Lesart als כארי; — und nur etwa für den Syrer und die Vulgata könnte das Umgekehrte gelten, wenn sie von der Ueberzeugung ausgingen, daß der Psalm directe Weissagung auf Christum enthalte und Vs. 17 in der Annagelung der Hände und Füße Christi erfüllt worden sei. Auch die Instanz, daß כּוּר oder כָּרָה, gleich ὀρύσσω, nur graben, nicht aber durchgraben (durchstechen, durchbohren) heiße, und daher diese Lesart sammt ihrer Uebersetzung

*) Nähere Nachweisungen über die oben besprochenen kritischen Data findet sich bei Hupfeld II, 24 ff. und Delitzsch I, 193 f.

bei den LXX, der Vulgata und der Peschito an sich schon sinnlos sei, ist nicht in dem Umfange, wie sie gewöhnlich gestellt wird, überzeugend, — denn כרה, obwohl eigentlich und ursprünglich nur = graben, und nur in dieser Bedeutung nachweisbar, kann leichtlich ebenso wie ὀρύσσειν, das ebenfalls eigentlich nur graben heißt, abusiv (wie bei Herod. 1, 174: ὀρύσσειν τὸν ἰσθμόν) für durchgraben gebraucht sein. Dagegen gilt uns zweierlei als nöthigend für die Abweisung der verbalen Fassung des Wortes: 1) die Nennung der Füße und Hände als Objecte des Durchbohrens, als durchaus nicht zur vorliegenden Situation passend; denn wie sollte der Sänger darauf kommen, zu erwarten, daß seine Verfolger ihm nicht etwa Brust oder Bauch, sondern grade die Hände und die Füße durchbohren würden; — und 2) der Gebrauch des Perfectums (כָּאֲרוּ) oder des Participiums (כָּאֲרִי = כָּאֲרִים), das, durch die vorangegangenen Perfecta סְבָבוּנִי und הִקִּיפוּנִי beherrscht, ebenfalls perfectisch gefaßt werden müßte. Sinn- und sprachgemäß müßte nicht das Perfectum, welches die Handlung als schon vollendet und abgeschlossen hinstellt, sondern nothwendig als Ausdruck für die Erwartung eines noch Bevorstehenden, ebenso wie bei allen Verbis in Vs. 18. 19 das Imperfectum gebraucht sein. Ueberdem ist es auch nicht ohne Gewicht, was Hengstenberg bemerkt: „Hätten die Verff. des N. T. diese Erklärung, welche ihnen die gangbare Uebersetzung des LXX mit ihrem schon von den ältesten Kirchenvätern so begierig ergriffenen ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου an die Hand gab, für richtig gehalten, wie sollten sie dann nicht darauf bedacht gewesen sein, die Erfüllung dieses so charakteristischen Zuges an Christo nachzuweisen, sie, die sonst diesen Psalm bei der ganzen Darstellung des Leidens Christi stets vor Augen haben, ihn auch bei demjenigen anführen, was gar nicht so charakteristisch und individuell an Christo in Erfüllung ging? Davon sind sie aber so weit entfernt, daß sie der Durchbohrung der Füße Jesu gar nicht ausdrücklich gedenken." — Bei der Uebersetzung des כָּאֲרוּ oder כָּאֲרִי durch vinxerunt würden zwar die beiden oben angeführten Gründe gegen die Uebersetzung perfoderunt wegfallen, aber wie haltlos dieselbe ist, zeigt schon das unsichere Umhertappen und Weitherholen derer, die zu ihr ihre Zuflucht nahmen.

Lesen wir dagegen כָּאֲרִי und übersetzen dies nach Grammatik und Sprachgebrauch: „Wie der Löwe", so ist der Mangel eines selbstständigen Verbums und die Nothwendigkeit, das הִקִּיפוּנִי aus dem vorigen Versgliede noch fortwirken zu lassen, zwar eine etwas harte Ausdrucksweise, aber doch nicht härter, als sie auch sonst in poetisch gehobener Diction häufig vorkommt. Im Uebrigen aber ist diese Uebersetzung um so näherliegend, ja geläufiger dem Dichter in der Schilderung seiner Verfolger die Vergleichung derselben mit Löwen ist. Schon in Vs. 14 hatte er sie reißende und brüllende Löwen genannt, die ihren Rachen gegen ihn aufgesperrt, — und weiter unten in Vs. 22 fleht er wiederum: Hilf mir aus dem Rachen des Löwen. Auch giebt die Aussage: Wie der Löwe d. h. löwengleich haben sie mir Hände und Füße umkreist, einen der Situation wohl angemessenen Sinn, nämlich: sie haben meinen Händen die Abwehr und meinen Füßen das Entrinnen unmöglich gemacht; wenn es auch noch zweifelhaft sein kann, ob die Vergleichung aussagen wolle: in dem Maße, wie wenn ein Löwe schon mit seinen Krallen meine Hände und Füße umschlossen hätte, — oder: so wie der Löwe um seine Beute herum die Runde macht, um sich einen Angriffspunkt zu ersehen.

Aus innern Gründen, die auch wenigstens durch das Uebergewicht der äußern Gründe noch gestützt sind, können wir daher nicht anders als die masorethische Lesart und die Uebersetzung: sicut leo mit fast allen neuern Auslegern (doch zeigt sogar Delitzsch sich wieder geneigt, die Lesart und die Uebersetzung der LXX zu bevorzugen) als die richtige anzuerkennen.

Bei der vielfachen wirklichen und vermeintlichen Uebereinstimmung der Leidensschilderungen unsres Psalms mit den Leidenserlebnissen Christi ist es nicht zu verwundern, daß die ältern christlichen Theologen denselben als eine directe und unmittelbare Weissagung auf Christum geltend machten, und zwar als eine solche, die an Reichthum und Tiefe, an Klarheit und Anschaulichkeit der geweissagten Momente nur noch in Jes. 53 ein Seitenstück habe, so daß unser Psalm ebenso wie jenes prophetische Stück unter dem Kreuze Christi geschrieben, und mehr Geschichte als Weissagung zu sein scheine. Man nimmt dann an, der Dichter habe das Leiden Christi und das daraus resultirende Heil der Welt in prophetischem Geiste geschaut, und

sich in die Person Christi versetzend, aus ihr heraus in der ersten Person gesprochen. So auch noch Hengstenberg in der ersten Auflage seiner Christologie.

Aber diese Auffassung unseres Psalms als einer directen Weissagung auf Christum, ist, wie jetzt von allen namhaften Auslegern, auch von Hengstenberg und Delitzsch, anerkannt wird, eine unzulässige. Denn nirgends ist dem Leser auch nur der leiseste Wink gegeben, daß der Dichter nicht aus seiner eigenen, sondern aus einer fremden, idealen oder zukünftigen Person herausrede. Es heißt aller gesunden Exegese spotten, wenn man, was der Dichter so deutlich und unabweisbar von sich selbst sagt, als aus der Seele eines Andern gesprochen geltend machen will. Aber auch der Inhalt selbst ist mit dieser Auffassung zum Theil wenigstens unvereinbar. In Vs. 20 – 22 bittet nämlich der Leidende um Errettung aus der Hand seiner Feinde, um Erlösung aus der ihm drohenden Todesgefahr, und der ganze dritte Theil von Vs. 23 an hat die Zuversicht der Erhörung dieses Gebetes zur Voraussetzung. Diese Bitte sammt der sie beseelenden Glaubenszuversicht ihrer Erhörung bildet den eigentlichen Kern des Psalms. Alles Andre ist nur Umrahmung oder Folie für diese Bitte. Und grade dieser Kern, dieses Hauptstück des Psalms ist auf den gekreuzigten Christum ganz unanwendbar. Denn dies Gebet ist ein ganz andres, als das Gebet, welches die Seele des Gekreuzigten erfüllte: der Psalmist betet um Erlösung vom Tode, Christus um Erlösung durch den Tod; — jener fleht, daß der drohende Tod von ihm ferne gehalten, und daß er zur Ausführung seines Berufes und seiner Gelübde am Leben erhalten werden möge; dieser dagegen weiß, daß er den Tod nach dem Willen des Vaters erleiden müsse, befiehlt daher leidens- und sterbenswillig seinen Geist in die Hände des Vaters.

Noch unhaltbarer ist die in der Synagoge übliche Auffassung, die auch unter den neuern Auslegern noch ihre Vertreter gefunden hat, daß der Leidende unsres Psalms das jüdische Volk sei, namentlich das von den Heiden so hart bedrängte und gequälte Volk des Exils (nach Olshausen: der syrischen Leidenszeit), oder wenigstens der bessere, fromme Theil desselben. Auch gegen diese Deutung gilt, wie gegen die direct-messianische, der gänzliche Mangel jeder Andeutung, daß der Dichter nicht von sich selbst,

von seiner eigenen individuellen Persönlichkeit rede, geschweige denn dafür, daß er sich selbst als Repräsentanten seines Volkes einführe. Die Schilderung des Leidens ist allenthalben so individuell persönlich gehalten, daß man unmöglich an ein Collectivum, an eine Mehrheit von Personen dabei denken kann. Schon die Hinweisung auf Vs. 23. 24, wo der Leidende sich ausdrücklich seinem Volke, und zwar namentlich auch den Frommen aus seinem Volke gegenüberstellt und von ihnen unterscheidet, sollte genügen, um die gänzliche Bodenlosigkeit dieser Auffassung ins Licht zu stellen.

Hengstenberg, der noch in der Christologie die prophetisch-messianische Deutung vertheidigte, hat dieselbe im Psalmen-Commentar selbst als unhaltbar bekämpft, und statt ihrer eine ganz neue, bis dahin unbekannte Auffassung aufgestellt, die aber leider nach allen Seiten hin noch viel unhaltbarer ist, als diejenige war, an deren Stelle sie getreten ist. Er bezieht nämlich den Psalm jetzt auf die ideale Person des Gerechten, aus dessen Geist und Mund der Sänger gesprochen. Das Thema unsres Psalms sei kein andres, als zu zeigen, wie der Gerechte in dieser Welt der Sünde viel leiden müsse, wie aber der Herr, wenn es zum Aeußersten gekommen, ihn herrlich errette, und wie das Leiden durch die Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit in der Errettung, in dem Siege über die gottlose Welt, zur Verherrlichung Gottes, zur Heiligung seines Namens diene, und das Kommen seines Reiches befördere. Diese in unserm Psalm gelehrte Wahrheit erfülle sich an jedem einzelnen Gerechten im Volke Gottes, und ebenso an der Gemeinde der Gerechten, dem ganzen Bundesvolke, in dem Maße, wie er oder es dem idealen Urbilde des Gerechten entspreche, und finde ihre vollkommen erschöpfende Erfüllung erst in Christo, auf den daher unser Psalm auch am vollkommensten passe.

Obwohl uns Hengstenberg versichert, bei dieser Auffassung gelange die Wahrheit, welche allen andern Auffassungen zu Grunde liege, zu ihrem Rechte, und zugleich würden dabei die Schwierigkeiten, welche einer jeden derselben entgegenstünden, vermieden, — so ist dies doch so wenig der Fall, daß vielmehr alle Schwierigkeiten der übrigen Deutungen bei ihr vereinigt wiederkehren, und noch andre dazu sich einfinden, die dort fehlten. Wenn Hengstenberg gegen die ausschließlich messianische Erklärung mit Recht geltend macht: „Nicht ohne Härte werde dabei angenommen, daß der Messias

hier ohne alle Bezeichnung seiner Person redend eingeführt werde," — so möchte ich wissen, warum es denn weniger hart sei, anzunehmen, daß der ideale Gerechte hier ohne alle Bezeichnung seiner Person redend eingeführt werde. Und wenn er gegen die Deutung der Synagoge bemerkt, daß mit ihr unvereinbar sei „das starke Hervortreten desjenigen, was zunächst dem Individuum angehört: der Leidende spricht von seiner Mutter, seinem Herzen, seiner Zunge, seinem Gaumen, seinen Händen, seinen Füßen u. s. w., ein Grund, der seine Bedeutung nur dann verlieren würde, wenn bestimmte Kennzeichen darauf führten, daß wir es mit einem Collectivum zu thun haben", — so gilt auch dies Alles gegen seine eigene neue Deutung, denn es fehlen alle Kennzeichen, daß wir es hier mit der allgemeinen Idee des Leidens und nicht mit der bestimmten Person eines Leidenden zu thun haben, mit einer bloßen Idee, die eben so sehr das ganze Volk, wie jeden Einzelnen aus ihm repräsentirt. Auch das starke Hervortreten der von Hengstenberg vorgeführten individuellen Merkmale möchte für die Repräsentation einer abstracten Idee, oder einer idealen Person, die als solche ebensowohl Volk wie Individuum sein kann, wohl noch ungeeigneter sein, als für die Charakteristik eines wenigstens concreten, wirklichen Volkes zu einer bestimmten, geschichtlichen Leidenszeit. Aber sehen wir auch von der Mutter, dem Herzen, der Zunge, dem Gaumen, den Händen und den Füßen dieser bloß idealen Person des leidenden Gerechten ab, die wir nur herbeigezogen haben, weil Hengstenberg selbst es so gewollt, — so liegen noch ganz andre, viel schlagendere Züge individuellen Leidens vor, die auf die allgemeine Idee eines leidenden Gerechten sehr schlecht passen. Hätte der Dichter bei Abfassung seines Liedes nicht ein bestimmtes, persönliches, individuelles Leiden, und zwar, wie seine Worte unabweisbar besagen, sein eigenes Leiden, sondern das Leiden, das einen jeden Gerechten nach Gottes Weltordnung in dieser Welt treffen muß, im Auge gehabt; hätte er beabsichtigt, seine Leidensschilderungen so zu stellen, daß sie auf jeden einzelnen leidenden Gerechten und nicht minder auf alle Leidensgemeinschaften zu allen Zeiten und unter allen Umständen passen, so hätte er entweder alle Formen menschlichen Leidens herbeiziehen, oder aber sich auf das beschränken müssen, was allen Leidensformen gemeinsam ist. Er thut hier aber keins von Beiden, schildert vielmehr ein durchaus individuelles Leiden

nur *eine* Art des Leidens, nämlich das Leiden eines von blutdürstigen Feinden Verfolgten, Umzingelten und Eingeschlossenen, so daß nach menschlicher Aussicht an Gegenwehr und Entrinnen nicht mehr zu denken ist, — das Leiden eines Verfolgten, dem unter den Strapazen einer rastlosen Flucht alle Kraft wie vertrocknet ist, dem wegen Mangels eines Labetrunkes die Zunge am Gaumen klebt, u. s. w. Paßt dies Leidensbild auf *alle* Erscheinungen des leidenden Gerechten? Giebt es kein andres Leiden, als das von blutdürstigen Feinden verfolgt und umzingelt zu sein? Haben denn überhaupt alle Leidenden Feinde und Verfolger, die nach ihrem Blute dürsten? Ist nicht auch ein schmerzliches, langwieriges Krankenlager, — eine Armuth, die mit Hunger und Blöße zu kämpfen hat, — ein lebenslängliches Gefängniß, — die Beraubung des Gatten oder der Kinder, die des Armen einzige Lust und Stütze sind, — sind nicht diese alle, und noch hundert andre Arten des Mißgeschicks, auch Formen, in welchen das Leiden des Gerechten auftreten kann? Ist z. B. nicht auch Hiob's Leiden eine Leidensform, und eine rechte exquisite dazu, in welcher das Leiden des Gerechten zur Erscheinung kommen kann? und doch passen auf Hiob kaum einige der mehr verschwommenen Leidenszüge des Psalms, von den mehr concreten aber kein einziges! Die *ideale* Person des Gerechten ist überdem an sich schon ein Nebelbild, eine phantastische Fiction, von der in unserm Psalm, und von der im ganzen A. T. auch nicht die leiseste Spur zu finden ist, — auch nicht im Buche Hiob, denn auch hier ist der Leidende nicht eine ideale, sondern eine namhafte, concrete, geschichtliche (wenn auch sagenhaft geschichtliche) Persönlichkeit. Und wie kann unser Psalm das Ideal eines leidenden *Gerechten* vorführen wollen, ohne auch nur mit einer Sylbe der Gerechtigkeit des Leidenden ausdrücklich zu gedenken, geschweige denn, sie in den Vordergrund zu stellen?

Es muß vielmehr als zweifellos anerkannt werden, daß der Dichter von sich selbst, und nicht von einem Andern spricht, daß der Leidende des Psalms mit dem Verfasser desselben identisch ist, daß er an sich selbst alles das erfahren und erlebt, für sich selbst erfleht und erhofft hat, was in dem Liede beschrieben ist. Wer ist nun der in solchem Leiden befindliche Verfasser? Ist es David, den die Ueberschrift nennt, — oder ist es Jeremias, dem *Hitzig* das Lied zuschreibt?

„Die Sprache", sagt man uns von dieser Seite, „zeigt keine Spur von Aehnlichkeit mit der davidischeu; und als schriftstellerisches Erzeugniß ist der Psalm Davids durchaus unwürdig. Die Hoffnung, daß alle Völker sich zum Dienste Jahve's wenden werden, taucht anderwärts im A. T. erst Jahrhunderte später auf; der Schreiber von Ps. 9, 18 hat schwerlich Vs. 28 hier verfaßt. Auch läßt sich nicht ausweisen, wie David in eine Lage der hier geschildertrn ähnlich gerathen sein sollte; keine annähernd ähnliche ist in seiner sehr ausführlichen Lebensgeschichte aufgezeichnet; und als Wurm (Vs. 7) würde der herzhafte Mann, als von den Leuten verachtet könnte mit Wahrheit derselbe sich nie bezeichnet haben." Dann wird aus der zerflossenen Breite der Darstellung, aus der stark fortgeschrittenen Schematisirung, die für die allzugroße Nachbarschaft von zerflossen und vertrocknet (Vs. 15. 16) kein Gefühl mehr hatte, aus einzelnen Parallelen des Gedankens und des Ausdrucks — nachgewiesen, daß Niemand anders als Jeremias und zwar in der Jer. 37, 15—21 beschriebenen Lage, ihn gedichtet haben könne.

Von einer andern Seite aber (bei Delitzsch) wird uns gesagt: „David, der von Saul Verfolgte, bewährt sich auf allen Seiten als Verfasser", und zum Beweise dieser Behauptung werden eine Reihe specifisch-davidischer Sprachidiotismen und anderweitiger Berührungen mit echt-davidischen Liedern nebst einer Anzahl von Parallelen aus der jüngern Dichtung und Prophetie, die als Reminiscenzen aus unserm Psalm anzusehen seien, vorgeführt.

Was Hitzig gegen die davidische Abfassung geltend macht, ist großentheils so bodenlos subjectivistisch, daß es einer eingehenden Widerlegung nicht bedarf. Die Darstellung in unserm Liede leidet allerdings, das läßt sich nicht läugnen, an einer gewissen zerflossenen Breite, die andern davidischen Psalmen fremd, und allerdings ein charakteristisches Merkmal der jeremianischen Schreibart ist. Aber wer es weiß, wie ungleich oft bei ein und demselben Verfasser die Schreibart ist, welchen verschiedenartigen Einfluß die jedesmalige momentane Geistesstimmung besonders in der Poesie auf dieselbe übt, und wie namentlich dem in sich zerflossenen Schmerzgefühl eine zerflosseue Breite der Darstellung eigeu ist, wird dies Merkmal nicht für hinreichend erachten können, um den Psalm David mit Sicherheit abzusprechen. Andrerseits können wir aber auch auf die von Delitzsch beige-

brachten s. g. Davidischen Idiotismen kein allzugroßes Gewicht legen. So viel aber muß nach unsrer Ansicht für jeden Unbefangenen außer Zweifel stehen, daß die in Ps. 22 geschilderten Leidenssituationen möglichst schlecht zu der in Jer. 37 beschriebenen Kerkerhaft des Jeremias passen; wenigstens unvergleichlich schlechter als zu der in 1. Sam. 23, 25 ff. mit wenig Worten beschriebenen, aber genau zu unserem Psalm passenden Lage, wo David, von Saul und seinen Männern in der Wüste Maon schon umzingelt, ohne Hoffnung der drohenden Gefahr noch zu entkommen, nach menschlicher Aussicht nur einen gewaltsamen, grausamen Tod vor Augen hat, — dann aber dennoch dadurch gerettet wird, daß die Botschaft eines verheerenden Einfalls der Philister den Saul nöthigt, für jetzt von der Verfolgung Davids abzustehen.

Wir bleiben also dabei, daß wir in Ps. 22 eine Leidensscene aus Davids so leidensreichen Leben, von seiner eigenen Hand beschrieben, vor uns haben. — Wie aber steht es dann mit der durch das N. T. so unabweisbar nahe gelegten Beziehung des Psalmes auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus? wie namentlich mit dem ausdrücklichen ἵνα τελεωθῇ ἡ γραφή, womit in Joh. 19, 24, Ps 22, 19 reproducirt wird*), und mit dem λέγων ὁ χριστός, womit in Hebr. 2, 11 f. Vs. 23 als ein Wort Christi eingeführt wird? — Ganz einfach so, daß die neutestamentl. Autoren das Leiden Davids, das unser Psalm schildert, auf Grund der heils- und reichsgeschichtlichen Stellung Davids als ein vorbildliches gefaßt und verwerthet haben, — daß nach ihrer Meinung, der wir beizustimmen kein Bedenken tragen, in dem Leben Christi sich urbildlich erfüllt hat, was schattenbildlich schon in Davids Leben seine Vorausdarstellung gefunden hat. Was David in unserm Psalm klagt, betet, gelobt und hofft, das hat er aus seiner eigenen Seele heraus und in Folge seiner eigenen Erlebnisse gesprochen. Aber das Leiden und die Verfolgung, die David erfuhr, war, weil in der göttlichen Welt- und Heilsökonomie begründet und durch seine vorbildliche Berufsstellung herbeigeführt, ein Vorbild des Leidens, das auch der erleben mußte, der Davids Sohn und Herr, und der Vollender der davidischen

*) Das auf dieselbe Stelle unseres Psalms angewendete ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου in Matth. 27, 35 mögen wir nicht herbeiziehen, da die Stelle in den besseren Codices fehlt.

Berufsstellung war. Was David in solch vorbildlicher Lage aus seinem eigenen Herzen heraus betete, das betete er eo ipso, ohne es zu wissen und daran zu denken, auch, wie erst der spätere Erfolg zeigen konnte, aus der Seele seines noch leidensreichern Sohnes und Herrn.

Bei dieser Auffassung wird denn auch die bei der direct messianischen Deutung nicht zu überwindende, oben schon aufgewiesene Incongruenz (in Vs. 20—22), daß nämlich David um Erlösung vom Tode, Christus aber um Erlösung aus seinen Leiden durch den Tod betete, zur Congruenz. Davids betende und hoffende Zuversicht, daß Gott ihn trotz alles Anscheins der Unmöglichkeit aus Angst, Noth und Leiden, die über ihn gekommen, erlösen, und dadurch ihn für die Ausrichtung seiner ihm durch die Salbung zum Könige Israels imprägnirten Stellung und Aufgabe für das Reich Gottes bereiten und befähigen werde ist wesentlich dieselbe, die auch Christi Seele während seines Kreuzesleidens erfüllte, aber David hatte seine Aufgabe in diesem Leben und durch dieses Leben zu erfüllen, Christus dagegen, was von seiner Aufgabe noch übrig war, durch den Tod und in dem Leben nach dem Tode. David wird dazu bereitet durch Verfolgung, Schmach und Todesgefährdung, Christus aber durch Verfolgung, Schmach und Todeserleidung; — David vollbringt sie als aus der Todesgefährdung errettet, Christus als aus der Todeserduldung auferstanden. Davids Hoffnung ist also auf baldige Todesabwendung durch Errettung aus der Hand seiner blutdurstigen Feinde gerichtet, Christi Hoffnung dagegen auf baldige Todesüberwindung durch die Auferstehung. Das Ziel der beiderseitigen Hoffnung ist aber dasselbe, nämlich Vollbereitung und Befähigung zur Ausrichtung der einem Jeden gestellten heilsgeschichtlichen Lebensaufgabe.

Unser Psalm ist also kein prophetisch-, sondern nur ein typisch-messianischer. So lehren auch Stier, Umbreit, Tholuck, Keil, v. Hofmann und Delitzsch. Doch stellen sich auch bei diesen Auslegern auf solcher gemeinsamen Basis noch wesentliche Differenzen heraus. Während namentlich v. Hofmann den ganzen Habitus und alle einzelnen Aussagen des Psalms als mit Davids dermaliger, in 1. Sam. 23, 25 f. geschichtlich beschriebener Lebenslage sich völlig deckend ansieht, erklären Keil und Delitzsch, David schildere in demselben sein Leiden als ein so überschwengliches und in so hyperbolischen Ausdrücken, daß in seiner eigenen so

leidensvollen Lebensgeschichte keine einzige mit dem Leidensbilde dieses Liedes sich deckende Lage aufzufinden sei. Keil (in Hävernicks Einl. ins A. T. Bd. III, 176) meint nun, David werde hier auf Grund seiner an Leiden und Todesnöthen so reichen Lebenserfahrung durch den ihn beseelenden Geist Gottes in die vollste und tiefste Erkenntniß der Leiden eingeführt, wie sie kein Sterblicher erduldet habe, als allein der aus seinem Samen entsprossene vollkommene Gerechte. Und Delitzsch lehrt: David, der Leidende, schaue sich, den Gesalbten Gottes, in Christo und die Aeußerlichkeit seines Leidensgeschickes ἐν πνεύματι an, und dadurch gewinne seine Gegenwart und Zukunft ein über die Schranken seiner Persönlichkeit weit hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Es sei eine geistliche, gleichsam dioramatische Selbstanschauung Davids im Zustande dichterisch-prophetischer Erregtheit, in welcher er vermöge des Geistes, den er seit der Salbung besitze, sich selbst in Christo schaue, denn dieser Geist sei der Geist des künftigen Christus.

Beide Auffassungen, sowohl die von Keil, wie die von Delitzsch, sind indeß gleich unzulässig. Hengstenberg behauptet mit Recht, daß ein solches Ueberschwanken von der eigenen Person zur einer andern ohne Störung des Seelenlebens vollkommen undenkbar sei. Und geht David wirklich von dem Vorsatze aus, sein eigenes Leiden zu schildern, und schildert er dasselbe wirklich mit oder ohne Bewußtsein in so hyperbolischer und übertriebener Weise, daß das von ihm entworfene Lebensbild durchaus nicht mit seiner eigenen Leidenslage sich deckt, sondern weit über dieselbe hinausreichend nur noch mit dem Leiden des zukünftigen Messias sich deckt, so ist das ein weder seiner selbst, noch des Geistes Gottes in ihm würdiges quid pro quo, und bei dem gänzlichen Mangel jeglicher Hinweisung oder Andeutung, daß er im Hintergrunde seines eigenen Leidens noch das unendlich überwiegende Leiden eines Andern schaue und dieses schildern wolle, oder daß ein Hinüberschwanken ans der eigenen Persönlichkeit in eine fremde Persönlichkeit dabei stattgefunden habe, ein ebenso seltsames wie unzulässiges Versteckspielen; — und die augenfällige Incongruenz der geschilderten mit der ex professo zu schildernden Leidenslage ist und bleibt Unwahrheit, Uebertreibung und Entstellung, die weder David noch dem Geiste Gottes in ihm wohl anstände.

Wäre die Prämisse unantastbar wahr, daß das Leidensbild des Liedes mit keiner einzigen Leidenslage aus dem Leben Davids sondern nur mit dem Leidensbilde des Gekreuzigten sich decke, so müßten wir nothwendig zu der ältern Auffassung zurückkehren, die den Psalm für eine rein prophetische außer aller Mitbeziehung auf Davids Leiden stehende Schilderung des Leidens Christi hält; würden dann aber wieder auf die schon oben gegen diese Auffassung geltend gemachten und nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten stoßen. Aber die Prämisse ist nicht wahr, ist vielmehr lediglich bloß Behauptung, ohne Beweis. Mit Recht bemerkt v. Hofmann: „Ich habe noch nirgends aufgezeigt gefunden, worin der über aller Sterblichen Erlebnisse hinausgehende Ueberschwang der Leiden bestehen soll, welchen man bei dieser Ansicht im 22. Ps. geschildert und beklagt zu sehen meint.“ Versetzen wir uns recht lebendig und anschaulich in die 1. Sam. 23, 25. 26 geschichtlich motivirte Lage, so läßt sich aus ihr heraus jedes Wort des Psalms, wenn man nur den poetisch-bildlichen Charakter der Rede, der ihr als einen lyrisch-dichterischen Producte zukommt, nicht verkennt, völlig begreifen, und die Schilderung im Einzelnen und Ganzen als wahr und treffend anerkennen.

Dennoch kann auch ich mit v. Hofmann, der nur in der geschichtlichen Lage, aus der der Psalm hervorgegangen, nicht aber auch in der Art und Weise, wie diese Lage beschrieben wird, ein weissagendes Moment anerkennen will, nicht völlig einverstanden erklären. Auch ich kann nicht umhin, in den Worten, wie sie vorliegen, eine über die geschichtliche Gegenwart hinaus- und in die Zukunft des ewigen Davidssohnes hinübergreifende Tendenz anzuerkennen. Nur finde ich diese nicht in dem vermeintlich hyperbolischen, übertriebenen Charakter der Leidensschilderung, der auf bloßer Einbildung und Selbsttäuschung beruht, sondern darin, daß der Geist Gottes, unter dessen Anhauch David dichtete, der Angst und der Klage, dem Flehen, Geloben und Hoffen Davids einen solchen Wortausdruck gegeben hat, der nicht nur auf Davids dermalige, sondern zugleich auch auf Christi zukünftige, analoge Leidens- und Hoffnungszustände paßte, — ja auf letztere fast noch genauer, weil in eigentlicherem und buchstäblicherem Sinne, als auf erstere. Denn die Bilder, die David in Vs. 7—9 und in Vs. 15—19 zur Schilderung seines Leidens in einem lyrischen Gedichte ver-

wenden konnte, ohne den Vorwurf hyperbolischer Uebertreibung sich zuzuziehen, passen doch noch besser, noch voller, und zum Theil buchstäblicher auf Christi als auf Davids Leiden. Und darin finde auch ich im Psalm selbst ein so zu sagen prophetisches Moment, das freilich erst als solches erkannt werden konnte, als das antitypische Leiden zur Vergleichung mit den typischen geschichtlich vorlag.

Die „unüberwindlichen Schwierigkeiten" und die „völlige Abentheuerlichkeit", welche nach Hengstenberg's Meinung der von ihm sogenannten „Hypothese" entgegenstehen, daß David in dem Liede von seinem eigenen Leiden spreche, — bezeugen durch ihre absolute Nichtigkeit nur die Unüberwindlichkeit des Vorurtheils, mit der er an die Bestreitung der gegnerischen Ansicht geht, und die Abentheuerlichkeit der Mittel, die er dazu für hinreichend halten muß.

Die „unüberwindlichen Schwierigkeiten" sollen folgende sein: „David befand sich nie in so großer Noth, wie die hier geschilderte; es kann nie mit ihm dahin, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilten und um sein Gewand das Loos warfen, auch in der größten Hitze der Anfechtung in der Saulischen Zeit erblicken wir ihn nie in dem Zustande völliger Auflösung, Entkräftung und Abmagerung. Dazu kommt noch, daß sich kein einziger Zug vorfindet, welcher die Begebenheit irgend kenntlich machte, auf welche sich dies Gebet Davids beziehen sollte."

Um mit dem letztgenannten Momente anzufangen, — ist denn die Umkreisung, die enge Einschließung des Verfolgten durch die Verfolger in Vs. 17 nicht ein recht significanter Zug, der die Begebenheit, über welche in 1. Sam. 23, 25 f. kurz berichtet wird, kenntlich zu machen wohl geeignet ist? Und ist denn Hengstenberg etwa in dem Maße allwissend, um es positiv und zweifelsohne zu wissen, daß David bei dieser Gelegenheit, vielleicht Tage lang wie ein gehetztes Wild von seinen Feinden verfolgt, ohne Rast und Ruhe, ohne Labsal und Erquickung, nicht durch die Strapazen der Flucht wirklich in einen Zustand völliger Auflösung und Entkräftung gekommen sein kann? — Denn die „Abmagerung" ist wiederum nur eine Zuthat Hengstenbergscher Phantasie. Aber, hören wir weiter, nie kam es mit David dahin, daß seine Feinde seiue Kleider unter sich theilten und nm sein Gewand das Loos warfen! — wozu zwei Seiten

weiter noch die charakteristische Exegese gegeben wird: „die Feinde haben den Leidenden **bereits nackt ausgezogen**, so daß seine **Abmagerung** seinen eigenen Blicken offen liegt.“ Zunächst fragen wir: Ist es denn mit der „idealen Person des Gerechten“ dahin gekommen, d. h. wiederholt es sich und muß es sich bei jedem leidenden Gerechten, gleichviel ob er in einer einzelnen Person oder in einer großen Gemeinschaft von Personen zur Erscheinung kommt, wiederholen, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilen und um sein Gewand das Loos werfen? daß sie ihn nackt ausziehen, so daß seine Abmagrung seinen eigenen Augen offen liegt? — Dann aber muß es gerechten Unwillen erregen, wenn man sieht, wie derselbe Ausleger, der es **wagen** darf, auf die ungerechteste Weise v. **Hofmann** vorzuwerfen, daß er „Wirkliches und Gedachtes nach keinem andern Kanon geschieden, als darnach, wie es ihm grade bequem sei“, und mit nicht grade harmlosem Spotte auszurufen: „Gewiß eine sehr seltsame Art, die Situationen zu bestimmen! Recht freie Hand hat man nach ihr und kann nach Herzens Lust jedem Einfalle folgen!“ — wie derselbe Ausleger, sage ich, auf derselben Seite aller Grammatik so ins Angesicht schlagen kann, die beiden Imperfecta: sie **theilen** meine Kleider und **warfen** das Loos &c. ohne Weiteres, als ob es nicht anders möglich wäre, als Präterita übersetzen kann, nach keinem andern Kanon, als darnach, wie es ihm grade bequem ist, und um sich freie Hand zu behalten, nach Herzens Lust jedem Einfalle zu folgen; — **er**, der sonst immer, wo es seinen vorgefaßten Meinungen bequem ist, das Imperfectum als strictes Futurum geltend macht, und **hier**, in einem Zusammenhange, wo grade die Perfecta (in Vs. 17) und die Imperfecta (in Vs. 18. 19) so deutlich, so unabweisbar ihren verschiedenen Charakter als vollendete und als unvollendete Handlung ausprägen!

Wir kommen zu der „**Abentheuerlichkeit**“, in der diese „Hypothese“ sich bewegen soll: „Völlig abentheuerlich aber erscheint diese Hypothese, wenn wir den zweiten (dritten) Theil ins Auge fassen. Solche Folgen, wie die dort bezeichneten, unter andern die Bekehrung aller Völker der ganzen Erde zu dem wahren Gott, die Erfüllung der großartigen den Patriarchen gegebenen Verheißung, konnte David unmöglich von seiner Errettung erwarten.“ Aber, fragen wir zuerst wieder, ist es denn nicht noch

abentheuerlicher, wenn die „ideale Person des Gerechten" d. h. **jede** Erscheinung der leidenden Gerechtigkeit, sei es als einzelnes Individuum oder alls Gemeinschaft Vieler, solche Folgen von seiner Errettung erwartet? David konnte aber allerdings, was tausend und aber tausend leidende Gerechte im Volke Israel nicht konnten, von seiner Errettung solche Folgen erwarten, weil auf seine Person und sein Haus alle die großartigen Verheißungen, die den Patriarchen gegeben, übergegangen waren, weil er durch seine Salbung zum Messias Jehova's, zum dermaligen Repräsentanten des messianischen Berufs und der messianischen Erwartungen bestimmt war, weil die Erfüllung dieses Berufs und dieser Erwartungen von seiner Errettung abhängig war (grade so wie sie zur Zeit Abrahams von der Errettung Isaaks Gen. 22 abhängig war), weil, wenn David damals nicht errettet worden wäre, es ein Ende mit aller heilsgeschichtlichen Entwicklung mit allen messianischen Erwartungen gehabt haben würde.

---

## Psalm 69.

Die Ueberschrift vindicirt auch dies Lied dem David, Hitzig aber dem Jeremias, und auch Delitzsch schreibt dieser Meinung wenigstens „hohe Wahrscheinlichkeit" zu. So viel müssen auch wir zugeben, daß diese Wahrscheinlichkeit hier wenigstens viel mehr Boden hat, als bei Ps. 22, obwohl die den Jeremias charakterisirende „zerflossene Breite" der Schreibart hier vielleicht nicht einmal in dem Maße wie dort hervortritt.

Delitzsch macht, Hitzigs Beweise sichtend, für die jeremianische Abfassung Folgendes geltend: 1) die Entwerthung des ceremoniellen Opfercultus (vgl. Jer. 7, 21—23) in

**Vs. 31. Ich will rühmen den Namen Jehova's im Liede,**
**Und will ihn preisen mit Dank.**
**32. Und besser gefallen wirds Jehova als junge Stiere,**
**Hörnertragende, klauenspaltende. —**

2) das Märtyrerthum des um das Haus Gottes eifernden (Vs. 10) und sich casteienden (Vs. 11) und darob mit Hohn und Todesfeindschaft (Vs. 5. 20—22) verfolgten Propheten, vgl. besonders Jer. 15, 15—18. — 3) Die mörderische Erbitterung, welche der Prophet von den Anathothäern zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten Vs. 9 übereinstimmt, — 4) Der Schluß des Psalms

Vs. 35. Rühmen sollen ihn Himmel und Erde,
Meere und Alles was sich regt darinnen,

36. Denn Gott wird Heil schaffen Zion und bauen die Städte Juda's,
Daß sie wohnen daselbst und sie besitzen,

37. Und der Same seiner Knechte wird sie erben,
Und welche lieben seinen Namen, werden wohnen darinnen,

ist wie die Summe dessen, was Jeremias in K. 30—33 verkündet. — 3) Das eigenthümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkijah im Wachthofe versenkt und und dort wie lebendig begraben wurde, vgl. Jer. 38, 6 mit

Vs 2. Hilf mir Gott, denn gekommen sind Gewässer bis an die Seele,
3. Ich bin eingesunken in den Schlamm des Abgrundes, wo kein Standort.

---

15. Reiß mich heraus aus dem Schlamme, daß ich nicht versinke,
Möge ich entrissen werden meinen Hassern und aus Wassertiefen!

16. Nicht überschwemme mich der Wogenschwall der Wasser,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund!

Vielleicht lassen indeß auch diese Beweise noch eine weitere Sichtung zu. Der erste ist wenigstens nicht von zwingender Bedeutung, denn dieselbe und noch eine stärker ausgesprochene Entwerthung des äußerlichen Opfercultus predigt auch der davidische Ps. 51, 18. 19, ferner der Zeitgenosse Davids, Assaf, in Ps. 50, 8—15, und sogar Samuel schon, der älter ist, als beide, in 1. Sam. 15, 22. Und das Argument, das vielleicht am schlagendsten erscheint, nämlich das letztgenannte, möchte grade das schwächste sein, und näher besehen wohl eher in einen Beweis gegen die jeremianische Abfassung umschlagen. Denn da im Jer. 38 ausdrücklich berichtet wird, daß in der Cisterne, in welche Jeremias geworfen wurde, nur Schlamm, nicht aber Wasser war, hier aber neben den Schlammtiefen auch von Wassertiefen und überschwemmenden Wasserfluthen die Rede ist, und unmittelbar darauf (in Vs. 4) von der durch unablässiges Gebetsschreien ver-

trockneten Kehle des Sängers die Rede ist, so sind wir genöthigt, von der eigentlichen, buchstäblichen Auffassung dieser Aussagen abzusehen, und sie als bildlich-poetische Diction anzusehen. Auf das in Jer. 38 berichtete Erlebniß des Jeremias wenigstens können sie unmöglich bezögen werden, und wenn Jeremias dennoch der Verfasser war, so gehört das Lied einer andern Leidenssituation dieses leidensreichsten aller Propheten an, oder ist vielleicht ein generalisirender, zusammenfassender Ueberblick über sein ganzes leidensvolles Leben. Daß aber Vs. 36. 37 (s. oben) nur im Exil hätte gesagt werden können, kann ich Hupfeld eben so wenig zugeben, wie andrerseits Hengstenberg Recht hat, Vs. 10 („der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt") als ein zwingendes Zeugniß geltend zu machen, daß damals der Tempel noch gestanden. Denn Jeremias konnte das von sich auch noch sagen, nachdem der Tempel schon zerstört war; — und das, was in Vs. 36 gewünscht wird, muß nicht nothwendig als Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern kann auch als ein Gedeihen des bestehenden Zions und der Städte Juda's sammt ihrer Bevölkerung verstanden werden, so daß man den Wunsch auch als einen davidischen ansehen kann, ohne grade mit Delitzsch sich „einreden" zu müssen, David blicke hier schon im prophetischen Geiste auf die Erlösung aus dem babylonischen Exil. Die furchtbaren Verwünschungen dagegen, welche der Sänger in Vs. 23 bis 29 über seine Feinde und Verfolger ausspricht, haben weder in Jeremia's weichem, mildem und sanftem Charakter einen Anknüpfungspunkt, noch in den sonstigen Aeußerungen dieses Propheten eine Analogie, während in davidischen Psalmen (worüber später) sie öfter wiederkehren. Im Uebrigen aber muß behauptet werden, daß der Psalm trotz seiner Länge zu wenig Individuelles darbiete, um daraus mit einiger Sicherheit für oder gegen die Abfassung desselben durch David, Jeremias oder einen andern Dichter argumentiren zu können. So hat denn Hengstenberg's Behauptung, daß „auch hier nicht an ein einzelnes Individuum gedacht werden könne, sondern nur (wie auch in Ps. 6. 22. 35. 38. 40. 41) an den leidenden Gerechten" wenigstens auf dieser Seite etwas weniger fabelhaft Unglaubliches, als bei Ps. 22; — im Uebrigen aber gilt Alles, was wir dort gegen diese Einbildung gesagt, auch hier in voller Kraft.

Das neue Testament citirt unsern Psalm behufs messianischer Ver-

werthung seiner Aussprüche fast häufiger als irgend einen andern. Dennoch kann man bei einigermaßen unbefangener Würdigung seines Inhaltes unmöglich daran denken, ihn als einen direct-messianischen geltend machen zu wollen. Schon das lebhafte Sündenbewußtsein in:

Vs. 6. Gott, du weißt um meine Thorheit
Und meine Verschuldungen sind vor dir nicht verborgen.

macht dies unmöglich. Und wenn Christus für seine Feinde und Verfolger die ihn in das Kreuzesleiden brachten, mitten in diesem Leiden nur beten konnte: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun", so kann ein wahrhafter Prophet ihn unmöglich über dieselben Feinde und in derselben Situation solche Verfluchungen aussprechen lassen, wie in:

Vs. 23. Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick,
Und den Wohlhäbigen zur Schlinge!

24. Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Hüften lasse stets wanken!

25. Geuß' aus über sie deinen Grimm,
Und die Gluth deines Zornes erreiche sie!

26. Es werde ihre Hürde verwüstet,
In ihren Zelten sei nicht ein Bewohner!

27. Denn du, welchen du zerschlagen, den verfolgen sie,
Und vom Schmerze deiner Durchbohrten erzählen sie.

28. O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehen mögen sie in deine Gerechtigkeit!

29. Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens,
Und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden!

Nichtsdestoweniger sind aber doch die messianischen Bezugnahmen des neuen Testamentes auf unsern Psalm so häufig und gewichtig, und manche Aussprüche des letztern so auffällig passend auf Christi Lebens- und Leidenssituationen, daß der Ausleger nicht umhin kann, darüber sich Verständigung zu suchen. In Joh. 15, 25 wird mit den Worten: ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν hingewiesen auf:

Vs. 5. Mehr sind als die Haare meines Hauptes meine Hasser
ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feinde um Lüge,
Was ich nicht geraubt, soll alsdann ich erstatten.

Nach Joh. 2, 17 erinnerte Christi Austreiben der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel seine Jünger an

Vs. 10a. Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, —

und der Apostel Paulus belegt Christi Willigkeit zum leidenden Gehorsam mit

Vs. 10b. Und die Schmähungen deiner Schmäher sind gefallen auf mich. —

Derselbe Apostel bezieht in Röm. 11, 9. 10 die Worte unseres Liedes in Vs. 23. 24: „Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick u. s. w." auf die Verwerfung des ungläubigen Israels. Auch ohne daß die Psalmstelle ausdrücklich herbeigezogen ist, erinnert doch die Tränkung Christi mit Essig und Galle bei Matth. 27, 34 (vgl. Joh. 19, 28 f.) unabweislich an

Vs. 22. Sie thaten in meine Speise Galle,
Und in meinem Durste tränkten sie mich mit Essig. —

Nach Act. 1, 20 hat sich die Verwünschung in

Vs. 26. Es werde ihre Hürde verwüstet,
In ihren Zelten nicht sei ein Bewohner, —

an Judas Ischarioth erfüllt. Und die Wahl der Worte und Ausdrücke in

Vs. 27. Denn du, welchen du geschlagen, den verfolgen sie,
Und vom Schmerze deiner Durchbohrten erzählen sie,

trifft auffällig zusammen mit der Schilderung des prophetischen Leidensbildes in Jes. 53 als eines „Mannes der Schmerzen", den wir achteten als „geschlagen von Gott", und der „durchbohrt" ward um unserer Vergehungen willen, — so wie in Sach. 12, 10 (vgl. 13, 7): „Sie blicken nach dem, welchen sie durchbohrt haben."

Bei diesem Reichthum an typischen Bezüglichkeiten werden wir ohne Bedenken auch unsern Psalm den typisch-messianischen zuzählen dürfen, und zwar zu denjenigen unter ihnen, die zwar mit typischer Bedeutsamkeit imprägnirt sind, ohne daß jedoch der Verfasser sich derselben schon bewußt geworden. Der Dichter, mag er sein, wer er wolle, — denn eine theokratisch-typische Persönlichkeit war er jedenfalls — hat, indem er seine eigenen Lebens- und Leidensgeschichte zum Gegenstande der Betrachtung machte, dabei, ἐν πνεύματι dichtend, unwillkührlich auch und vornehmlich solche Momente hervorgehoben, die nach dem Rathschlusse Gottes auch in der Lebens- und

Leidensgeschichte des Urbildes alles Leidens um der Gerechtigkeit willen mutatis mutandis wiederkehren sollten, — und hat sie unbewußt in solchen Worten beschrieben, die trotz sonstiger Verschiedenheit der Substrate und Situationen auch auf Christum anwendbar waren.

---

## Psalm 40.

Wenn dies Lied nach Delitzsch's Bemerkung durch mehrfache Uebereinstimmung des Inhalts und des Ausdrucks mit dem 69. Psalm (dasselbe Versunkensein in die Schlammgrube Vs. 3, derselbe Ausdruck: Mehr als die Haare meines Hauptes in Vs. 13, vgl. 69, 5, dieselbe Geringschätzung des äußerlichen Opferdienstes in Vs. 7—9, und dieselbe Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen in Vs. 17, vgl. 69, 33.) demselben sich „zwillingsartig nahe" stellt, so finde ich meinerseits darin fast noch mehr Grund, die jeremianische Abfassung beider Lieder zu bezweifeln, und der Ueberschrift, die sie beide auf David zurückführt, Glauben zu schenken. Denn von jeremianischer Breite und Zerflossenheit der Schreibart finde ich hier nichts, und Delitzsches Urtheil, daß der Psalm „stylistisch, überhaupt formell der davidischen Abfassung widerstrebe", vermag ich nicht zu theilen. Die Versenkung in die Schlammgrube ist hier aber noch entschiedener als dort bloß Bild, da die Errettung aus derselben als ein „Stellen der Füße auf den Fels" bezeichnet wird.

Der Dichter unsres Psalms weiß sich aus einer großen Gefahr gerettet und spricht dafür zuvörderst (Vs. 2—11) seinen Dank gegen Gott aus. Nichtsdestoweniger sieht er sich aber auch jetzt noch auf allen Seiten bedroht, und bittet Gott, die Anschläge seiner Feinde zu Schanden zu machen (Vs. 12 bis 18.) Wie trefflich diese Situation in die Zeiten der Verfolgung Davids durch Saul und dessen Schergen paßt, springt in die Augen.

Nur eine einzige Stelle bietet das Lied dar, welche vom N. T. messianisch verwerthet worden ist, nämlich

Vs. 7. Schlachtopfer und Speisopfer gefallen dir nicht:<br>
Ohren hast du gegraben mir,<br>
Brandopfer und Sündopfer begehrst du nicht.

8. Da sprach ich: Siehe ich bin gekommen,<br>
Mit der Rolle des Buches, das geschrieben ist über mich:

9. Zu thun deinen Willen, mein Gott, habe ich Lust.
Und dein Gesetz ist in meinem Innern.

Indem der Hebräerbrief (K. 10, 5—9) diesen Ausspruch des Dichters als Worte des in die Welt eintretenden Christus verwendet, hat er sich wie allenthalben der Uebersetzung der LXX bedient, die unbegreiflicherweise die Worte: Ohren hast du mir gegraben, durch: σῶμά δε κατηρτίσω μοι, wiedergegeben haben. Da diese Alteration nur das Ganze des Leibes einem einzelnen Organe desselben substituirt, und dem Zwecke der Argumentation des Verfassers des Hebräerbriefs fast noch angemessener war, als der ursprüngliche Ausdruck, erschien ihm wohl die Beibehaltung der griechischen Textesworte ebenso unbedenklich, wie die Restitution der ursprünglichen Worte unnöthig.

Der diese Strophe mit der vorangegangenen vermittelnde Gedanke ist: Wie soll ich dir für alle diese Gnadenerweisungen würdig und völlig danken? Darauf giebt sie eine negative Antwort: Schlacht- und Speis-, Brand- und Sündopfer genügen dazu nicht; und eine positive: Gehorsam allein thuts (vgl. Samuels Wort an Saul in 1. Sam. 15, 22). Der Ausdruck: Ohren hast du mir gegraben, — spricht eben so schön wie deutlich den Gedanken aus: Du hast mir die Fähigkeit, und damit auch die Verpflichtung, auf deine Gebote zu hören, d. i. dir zu gehorchen, anerschaffen. Und das: „damals sprach ich“ — leitet, wie v. Hofmann sagt, den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem David sich Gott zum Dienste stellte, als er inne ward, was Gottes Willen an ihm sei. Die Rolle des Buches, die er im Sinne der Mahnung in Jos. 1, 7. 8 mit sich bringt, indem er dem göttlichen Rufe folgt, ist natürlich das Gesetzbuch Mose's, welches über ihn geschrieben ist, d. h. nach dem Zusammenhange nicht von ihm berichtet oder weissagt, sondern die Anforderungen des göttlicheu Willens an ihn enthält. Und weil diesen Willen zu thun seine Lust ist, so ist das Gesetzbuch nicht bloß sein äußerlicher Begleiter, sondern sein Inhalt ist in das Innerste seines Herzens geschrieben.

Mit der Freiheit, mit welcher das N. T. im Bewußtsein, daß das ganze alte Testament in propädeutischer Beziehung zu Christo steht, dessen Dicta und Facta anzieht und auf Christum anwendet, hat auch hier der Verfasser des Hebräerbriefs einen Ausspruch, der von jedem Gottesmann

des alten Bundes gesagt werden konnte, auf den Gottesmann angewandt, von welchem er völliger als von irgend einem andern vor und nach ihm gesagt werden konnte.

Daß übrigens unser Lied nicht als ein prophetisch-messianisches angesehen werden kann, stellt schon Vs. 13 außer Frage:

Denn umringt haben mich Uebel ohne Zahl,
Erfaßt haben mich meine Verschuldungen,
Und nicht vermag ich zu sehen,
Zahlreicher sind sie als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.

---

## Psalm 41.

Unter den im Psalter als davidisch vorgeführten Liedern, die unter dem Drucke unverdienter Feindschaft und Verfolgung gedichtet sind, zeichnet sich Ps. 41 (Vs. 10) und Ps. 55 (Vs. 13—15) dadurch aus, daß in ihnen mit besondrer Wehmuth eines Mannes gedacht ist, der bis dahin des Dichters vertrautester Freund und zuverlässigster Rathgeber gewesen, jetzt aber zu seinen gefährlichsten Feinden zählt. Und es tritt uns in der Geschichte Davids wirklich eine Persönlichkeit entgegen, die genau dem hier gezeichneten Bilde entspricht, — nämlich Ahitophel, der zur Zeit der Absalomschen Empörung sich zur Partei des empörerischen Königssohnes schlug. Vgl. 2. Sam. 15, 12; 16, 23; 17, 23. Auch sogar Hengstenberg, der auch diesen Psalm wieder auf sein selbsterzeugtes Schoßkind, „die ideale Person des Gerechten" bezieht, muß doch, dieser seiner Lieblingsidee einen Todesstreich versetzend, bekennen: „Es liegen in diesem Verse wohl persönliche Verhältnisse Davids zu Grunde, wie das zu Ahitophel, ohne daß aber an eine individuelle Beziehung darauf zu denken wäre." Warum aber nicht daran zu denken sei, offenbart er uns ebenso wenig, als er sich herbeiläßt, uns das Undenkbare denkbar zu machen, wie so es zur Idee eines leidenden Gerechten nothwendig und wesentlich gehöre, grade einen solchen Feind zu haben, und uns aus der Geschichte und der Erfahrung zu belehren, wie nicht nur jedesmal, wo ein einzelner, individueller Gerechter, sondern auch jedesmal, wo eine Gemeinschaft von vielen frommen Gerechten sich findet, sich auch noch immer die Klage in Vs. 10 bewährt habe:

Auch der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
Der mein Brot aß, hebt hoch gegen mich die Ferse. —

Da Christus in Joh. 13, 18 diesen Ausspruch unseres Liedes mit einem ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή auf den Verrath des Judas Ischarioth anwendet (vgl. auch Joh. 17, 12 und Act. 1, 26), so haben die ältern Ausleger auch hier mit wunderlichen exegetischen Künsten sich abgemüht, ihn als ein Gebet des leidenden Christus, das David weissagend aus der Seele Christi gesprochen, auszulegen und zu begreifen. Allein diese Auffassung wird schon durch

Vs. 5. Ich sprach: Jehova sei mir gnädig,
Heile meine Seele, denn ich habe gesündigt an dir, —

unmöglich gemacht. Dagegen hindert uns nichts, das in Vs. 10 Gesagte als typisch bedeutsam anzusehen, in dem weitern Sinne nämlich, wonach nicht bloß das wesentlich zur Idee Gehörige, und daher nothwendig in dieser oder jener Gestalt zur Erscheinung Kommende, sondern auch das mehr Accidentelle, das ohne wesentliche Beeinträchtigung der Idee auch hätte ausbleiben können, wenn es sich nur im Urbilde wiederfindet, typisch genannt werden kann. Das N. Tl. ἵνα πληρωθῇ ist auch an vielen andern Stellen weitgreifend genug, um bei dieser Auffassung zu seinem Rechte zu kommen. Ahitophel aber als ein derartiges Vorbild des Judas anzusehen, d. h. als alttestamentlichen Judas, war nicht bloß durch die gleiche Innigkeit des frühern Verhältnisses des Einen zu David und des Andern zu Christo, und nicht bloß durch den gleichen Umschlag in türkischen Verrath, sondern auch durch den verzweiflungsvollen Selbstmord beider Verräther (2. Sam. 17, 23 und Matth. 27, 5; Act. 1, 18) nahe gelegt.

---

Aeltere Ausleger haben auch noch

## Psalm 88

zu den messianisch-bezüglichen Leidenspsalmen gerechnet. Delitzsch bezeichnet dieses Lied als das nächtlichste unter allen Klagepsalmen, und auch Hupfeld nennt es einen Klagepsalm der tiefsten Tonart, wie aus der Hölle herauf. Das Einzigartige dieses Psalms ist nämlich, daß er nicht, wie sonst immer in den Psalmen geschieht, von der Klage über das Leiden

zur Hoffnung und Zuversicht der Errettung aus demselben durchdringt. Und grade diese Resignation, die dem schrecklichen Leiden und dem drohenden schmerzvollen Tode entrissen zu werden, nicht einmal mehr bittet, sondern nur noch vor dem Gott seines Heils den Dichter darüber Klage führen läßt, scheint dessen Leidenslage allerdings nach dieser Seite hin zum Typus des Kreuzesleidens Christi zu eignen. Das N. T. hat indeß nirgends namhaften Gebrauch von den Klagen dieses Liedes zu typischen Zwecken gemacht. Und da diese Klagen auch im Liede selbst nirgends so eigenthümlich gestaltet auftreten, daß sie, wie in Ps. 22 und 69, auf specielle Leidenssituationen Christi in auffallender Weise anwendbar sind; da ferner auch die Resignation unsres Dichters nur in ganz abstracter Weise der Resignation Christi zur Seite gestellt werden kann, ihre concrete Fassung aber durch den Charakter völliger Hoffnungslosigkeit nicht nur, sondern auch gänzlicher Beziehungslosigkeit zu einem daraus resultirenden Heile für das Reich Gottes keinerlei Anknüpfungspuncte für eine typische Verwerthung darbietet, — so können wir uns hier füglich eines nähern Eingehens auf seinen Inhalt entschlagen, wozu uns jedoch der nächstfolgende Abschnitt unserer Abhandlung nach einer andern Seite hin Anlaß bieten wird.

---

## II. Die Vergeltungslehre der Psalmen.

Der Glaube an eine göttliche Vergeltung ist so alt wie das Gottesbewußtsein in der Menschheit. Denn auch selbst da, wo das Gottesbewußtsein noch nicht zu der Erkenntniß eines einigen, lebendigen und persönlichen, über der Welt und der Menschheit gütig, gerecht und heilig waltenden Gottes vorgedrungen war, — oder vielmehr wo es von dieser schon durch die Uroffenbarung an der Wiege des Menschengeschlechtes gesetzten Erkenntnißhöhe hinabgesunken, sich in dualistische, pantheistische und polytheistische Confusion oder Dissolution verirrt hatte, hat doch der Glaube an eine von der menschlichen Willkühr unabhängige, sie vielmehr über kurz oder lang sicher ereilende Vergeltung als nothwendiges Postulat der sittlichen Weltordnung sich erhalten und in mancherlei Mythen, Theologumenen und Philosophu-

menen Gestaltung gewonnen. Je lebendiger, reiner und sicherer das Gottesbewußtsein war, um so kräftiger und zuversichtlicher ist auch zu allen Zeiten der Vergeltungsglaube gewesen, — daher in der alten Welt begreiflich am kräftigsten und zuversichtlichsten bei den Israeliten. Im mosaischen Gesetze wird er grundlegend für alle zukünftige religiöse Entwicklung und als durch göttliche Offenbarung begründet in Drohungen und Verheißungen dem israelitischen Bewußtsein unvertilgbar eingeprägt, — und die historischen Bücher des alten Testamentes vom ersten bis zum letzten sind, auch ohne daß ihre Verfasser mit bewußter Absicht darauf ausgegangen wären, doch alle wie absichtlich darauf angelegt, die thatsächliche Bewahrheitung dieses Glaubens im Leben der Einzelnen wie des ganzen Volkes vor Augen zu legen. Und wie dieser Glaube im Gesetze durch objectiv-göttliche Drohung und Verheißung begründet, in den Geschichtsbüchern aber durch objectiv-historische, aus göttlicher Leitung und Führung hervorgegangene Thatsachen bewahrheitet auftritt, so wird er in den Chokmahbüchern im Gewande der Volksweisheit mahnend und tröstend verwerthet, oder zu apologetischen Zwecken eine Vermittelung und Versöhnung desselben mit seinen durch entgegenstehende Erfahrungen dargebotenen Antinomien versucht. Auch die Psalmendichter, die ja ebenfalls vielfach in das Chokmahgebiet hinübergreifen, beschäftigen sich viel und in mannigfacher Weise mit dem im religiösen Bewußtsein ihres Volkes so tief gewurzelten Vergeltungsglauben und seinen scheinbaren und wirklichen Antinomien. Und wie die Psalmen überhaupt das religiöse und ethische Bewußtsein des Volkes, so wie es durch subjective Aneignung und Verwerthung der göttlichen Offenbarung in Gesetz und Prophetie sich gestaltet hat, unter der Mannigfaltigkeit der ihre Entstehung bedingenden Situationen und Anlässe, nach allen Seiten hin entfaltet uns vorlegen, so findet sich in ihnen auch der Vergeltungsglaube fast nach allen Seiten hin erörtert und die ganze Mannigfaltigkeit seiner Auffassungen, Begrenzungen und Begründungen auseinandergelegt, zu denen er im Conflicte mit entgegenstehenden Erfahrungen im Wahrnehmen und Denken der edelsten Geister des Volkes sich durchgearbeitet hat.

Um die Vergeltungslehre des Psalters allseitig erfassen und gehörig würdigen zu können, thut es jedoch vor Allem Noth, die verschiedenen Standpunkte, die bei Erörterung der Vergeltungslehre in ihm zum Ausdruck

kommen, sorgfältig zu sondern und auseinander zu halten. Solcher Standpunkte unterscheiden wir vier, die wir in der Kürze als die des Glaubens, des Zweifels, der Apologetik und der Resignation charakterisiren.

### 1) Der Standpunkt des Glaubens.

Die pentateuchische Vergeltungslehre, derzufolge Gottesfurcht und gesetzestreue Frömmigkeit immer und allenthalben Heil und Segen, Gottlosigkeit und Gesetzesverachtung aber Unheil und Unsegen im Gefolge haben, tritt uns vor allem in

Psalm 1

noch in ihrer kindlichen und reflectionslosen Unbefangenheit entgegen, mit um so größerem Gewichte, als derselbe durch seine sonst abnorme Stellung am Anfange des Psalters gewissermaßen zum thematischen Prolog der ganzen Sammlung gestempelt ist. Der Gedanke, den dieses Lied entfaltet, wird durch diese Stellung als der Grundgedanke alles alttestamentl. Glaubens, Hoffens und Lebens gekennzeichnet, als das Thema, dessen allseitige Entfaltung, Anwendung und Bewährung in den mannigfaltigsten Lebensverhältnissen und Gemüthsstimmungen die folgenden Psalmen ausgeführt haben. — Er lautet:

Vs. 1. Heil dem Manne, welcher nicht wandelt im Rathe der Gottlosen,
Und auf den Weg der Sünder nicht hintritt,
Und in die Sitzung der Spötter sich nicht setzet,
2. Sondern am Gesetze Jehova's seine Lust hat,
Und über sein Gesetz sinnet Tags und Nachts.
3. Der wird sein, wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbäche,
Welcher seine Frucht giebt zu seiner Zeit.
Und dessen Laub nicht verwelket,
Und der Alles, was er unternimmt, glücklich durchführt.

---

4. Nicht also jene Gottlosen,
Sondern wie die Spreu, welche verwehet ein Wind, (sind sie).
5. Darum werden nicht bestehen Gottlose im Gerichte,
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
6. Denn es erkennet Jehova den Weg der Gerechten.
Aber der Weg der Gottlosen wird verderben.

In derselben naiven Unbefangenheit und Zuversichtlichkeit bewegt sich auch das schöne Stufenlied

Psalm 128:

Vs. 1. Heil einem Jeden, welcher fürchtet Jehova.
Der da wandelt in seinen Wegen!

2. Die Arbeit deiner Hände wirst dann du essen.
   Heil dir und Glück dir! —
4. Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock,
   Im Innern deines Hauses,
   Rings um deinen Tisch.
5. Siehe, denn also wird gesegnet der Mann,
   Welcher fürchtet Jehova. —
5. Es segne dich Jehova aus Zion
   Und schaue an das Wohl Jerusalems
   Alle Tage deines Lebens,
6. Und schaue Söhne deiner Söhne.
   Frieden über Israel! —

Die Bestrebungen mancher alten und neuen Ausleger, die Aussagen dieser beiden Psalmen, durch welche so unzweideutig und zuversichtlich dem Gottesfürchtigen Gedeihen und Wohlergehen, dem Gottlosen aber Unheil und Unsegen auf allen seinen irdischen Lebenswegen und in allen diesseitigen Lebensverhältnissen unbedingt und unbeschränkt verkündigt wird, sich so zurechtzulegen, daß sie auch mit den entgegenstehenden Erfahrungen aller Zeiten übereinstimmen, richten sich selbst durch die handgreifliche Willkühr und Unzulässigkeit der Restrictionen und Bedingungen, mittelst deren sie gradezu dem klaren Ja des h. Dichters ein Nein und seinem Nein ein Ja substituiren. So z. B. wenn die altkirchlichen Ausleger die zeitliche Glückseligkeit, welche Ps. 1 den Frommen zusagt, zur vera et aeterna felicitas umdeuten und die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum zur unerläßlichen Bedingung für die Erlangung des in dem Liede dem Gottesfürchtigen zugesagten Heiles machen [1], oder wenn Hengstenberg sich über den ersten Psalm also ausläßt: „Was dem im Laufe der Dinge zu widerstreiten scheint, wird beseitigt, durch die Bemerkung, daß ein Gerechter

---

1) Vgl. Calovii bibl. ill. ad Ps. I: Primus hic psalmus juxta nonnullos summam legis, ac secundus summam evangelii continet, ut qui se legem haud posse servare in primo videt, ad justitiam evangelii, quae sita est in Christo, in psalmo secundo expositam confugiat, quo beatus praedicatur qui in Christo confidit vers. ult., ut in hujus initio beatus dicitur, qui non abit in consilium impiorum. — Und J. H. Michaelis uber. annott. in Hagiogr: Subintelligimus itaque etiam h. l quod alibi dicit. David (Ps. 32, 1) et Paulus (Rom. 4, 6 ss.), nempe beatitatem hominis esse, si Deus ei justitiam tribuat sine operibus: sic, ut alius ad veram illam et aeternam felicitatem aditus non detur, nisi per peccatorum remissionem, a Deo in vera poenitentia et fide propter Christum impetrandam, cum extra Christum omnis homo divino judicio et damnationi sit obnoxius.

wie der Psalm ihn schildert, ein solcher, der unbedingt an dem Gesetze Gottes seine Lust hat, und dem es sein Tagegedanke und sein Traum bei Nacht ist, unter Menschenkindern nicht gefunden wird. Eben weil das Heil unzertrennlich an die Gerechtigkeit geknüpft wird, kann die Verheißung des Psalms an Niemanden unbedingt in Erfüllung gehen."

Daß der erste Psalm den Frommen nicht auf die vera et aeterna felicitas im jenseitigen Leben als einen die Unzulänglichkeit irdischer Vergeltung ausgleichenden Lohn für seine diesseitige Gottesfurcht vertrösten will, sondern vielmehr lediglich ihm stetiges und ungestörtes Gedeihen aller Zustände und Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens verheißen, und also nur eine zeitliche, keine ewige Vergeltung geltend machen will, liegt auf der Hand. Alles was Vs. 3 als Lohn der Frömmigkeit ihm zusagt, ist nur auf das irdische Leben anwendbar, und würde, auch wenn dem alttestamentl. Glaubensbewußtsein der Trost und die Hoffnung des ewigen Lebens ebenso präsent und zugänglich gewesen wären, wie sie ihm thatsächlich noch fremd und verschlossen waren, mit den nothwendigen Prädicaten desselben nicht in Einklang zu bringen sein. Denn daß das „Früchtebringen des Baumes zu seiner Zeit" ausschließlich auf das irdische Leben zu beschränken sei, ist ebenso selbstverständlich, als es widerbiblisch und widersinnig wäre, im ewigen Leben noch glücklich oder unglücklich durchzuführende Unternehmungen vorauszusetzen. — Noch klarer und augenscheinlicher beschränkt aber der 128. Psalm in Vs. 2—6 seine Heilsverheißungen ausschließlich auf das zeitliche Leben und das äußerliche Wohlergehen in demselben.

Zwar haben manche Ausleger im 5. Verse des ersten Psalms eine Stütze für die Behauptung finden wollen, daß dies Lied seine Verheißungen und Drohungen, wenn auch nicht ausschließlich, doch wenigstens zugleich auch auf das ewige Leben bezogen wissen wolle. Es ist zwar ohne Zweifel so verkehrt wie nur möglich, wenn Rosenmüller und Hitzig die Aussage des Psalms, daß der Gottlose nicht im Gerichte bestehen werde, auf das menschliche Gericht und die bürgerlichen Rechtshändel bezogen; aber auch bei der richtigen Deutung des Wortes auf das göttliche Gericht thut eine schärfere und genauere Beschränkung Noth, als die Ausleger ihm gewöhnlich geben. Weder das jüngste Gericht in neutestl. Fassung ist gemeint, noch das schließliche Universalgericht der messianischen Zeit in alt-

testamentlich prophetischer Fassung, noch die „von Zeit zu Zeit eintretenden sichtenden Strafgerichte bei den Propheten" (Hupfeld), noch endlich auch „der Proceß der göttlichen Gerechtigkeit, welcher ewig, wenn auch nicht in jedem Augenblick sichtbar, vor sich geht (Hengstenberg nach Ewald). Die letztbezeichnete Auffassung, die das Gericht auf das fortwährende, wenn auch häufig unscheinbare und unsichtbare Walten der göttlichen Gerechtigkeit am Leben eines einzelnen oder einer Gesammtheit bezieht, ist gegen den Zusammenhang. Es muß vielmehr an ein einzelnes bestimmtes, thatsächliches, Gericht Gottes über den Gottlosen gedacht werden, und zwar an dasjenige, durch welches er, wenn die Langmuth Gottes mit ihm zu Ende ist, aus dem Lande der Lebendigen durch einen bösen schnellen Tod hinweggerissen wird. Es ist die im Gesetze Mose's so unzähligemahl als göttliche Strafe für frevle Gesetzesverachtung angedrohte Ausrottung aus der Gemeinde gemeint. Schon daß nach dem vorigen Verse der Gottlose gleich der Spreu ist, die ein Wind verweht, führt darauf; denn das Verwehen der Spreu ist das Ende ihrer Existenz. Völlig zweifellos wird diesen Sinn der Worte aber durch das einer authentischen Auslegung gleichwiegende parallele Glied: „Und Sünder (werden nicht bestehen) in der Gemeinde der Gerechten." Der Ausspruch des Dichters umschließt in dieser Fassung das unausgesprochene Zugeständniß, daß es auch dem Gottlosen zeitweilig wohlgehen könne. Er ist wie die Spreu, die auch zeitweilig bestehen kann, — aber ein Hauch des Gerichtes fährt über sie hin, und vorbei ist es mit ihr.

Noch unzulässiger freilich als die Umdeutung des אַשְׁרֵי הָאִישׁ in unserm Psalm zu der abschließenden und vollendenden Seligkeit des ewigen Lebens ist es, wenn man die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum, zur zwar unausgesprochenen, aber nothwendigen, und daher auch für das Verständniß des Dichters selbst und seiner zeitgenössischen Leser latent vorliegenden Bedingung seiner Verheißung macht. Der ganze Psalm bewegt sich so zweifellos ausschließlich auf rein gesetzlichem Boden, ohne auch nur die leiseste messianische Beziehung anzudeuten, daß ein solches Hineindeuten neutestamentl. Lehren als unbedingt verwerflich beseitigt werden muß. Auch selbst wenn, was doch nimmer zugegeben werden darf, der nächstfolgende zweite Psalm nicht nur eine direct messianische Weissagung wäre, sondern auch als ein klares dictum probans für die Lehre

von der Rechtfertigung allein durch den Glauben verwerthet werden könnte, — wenn ferner, was freilich noch Hengstenberg behauptet und mit vielen nichtigen Gründen zu stützen vergeblich sich bemüht hat, „beide Psalmen demselben Verfasser angehörten und von ihm als zweigetheiltes Ganze gedichtet" seien, würde es einem Exegeten unserer Tage schwerlich gelingen, sich soweit in der Willkühr der Auslegung zu verirren. Hat doch selbst auch Hengstenberg sich soweit zu gehen nicht erlaubt, obwohl er durch die so eben erwähnte Beweisführung sich den Weg dazu gebahnt hat.

Wenn die altkirchlichen Ausleger die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum als die dem h. Dichter und seinen gläubigen Lesern stets präsente und daher der ausdrücklichen Angabe nicht bedürftige conditio sine qua non für die Erlangung des in unserm Psalm verheißenen Heils ansahen, so gewann das Lied unter ihren Händen doch einen, wenn auch dem Dichter selbst völlig fremden, immer aber noch an sich wahren und tiefen Sinn; es war immer noch auf einem festen, wenn auch seinem Verfasser völlig fremden, nämlich neutestamentlichen, Boden gestellt; es hatte doch immer, auch in solcher Mißdeutung noch, einen vernünftigen Zweck, eine sinnvolle Bedeutung und Geltung. Das Alles wird aber in die Luft verdampft, wenn man, ohne zugleich die Voraussetzungen der Alten sich aneignen zu können, daß die Verheißungen dieses Psalms auch noch in das ewige selige Leben hinübergriffen, und daß die Erkenntniß von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum auch den alttestamentl. Gläubigen schon so klar und geläufig gewesen sei, daß sie all ihr religiöses Denken und Sinnen beherrscht und beseelt habe, dennoch mit Hengstenberg behauptet: weil eine Gerechtigkeit, wie der Psalm sie fordere, bei den Menschenkindern nie gefunden werde, so habe auch die Verheißung des Psalms an Niemanden unbedingt in Erfüllung gehen können. Wie abenteuerlich müßte doch dieser Psalm erscheinen, wenn es sich mit seiner Verheißung und deren Erfüllung wirklich also verhielte? Hat der Verfasser diese absolute Unerfüllbarkeit seiner Verheißung selbst schon erkannt, warum hat er sie denn nicht auch ausgesprochen zur Wahrung des Lesers vor sonst unvermeidlicher Mißdeutung, nicht begründet zur Förderung seiner religiösen Erkenntniß, nicht verwerthet zur Kräftigung seines religiösen Lebens? Denn im ganzen Liede findet sich auch nicht die leiseste Hinweisung

auf die angebliche Thatsache, daß die bezügliche Verheißung nie so völlig, wie sie ausgesprochen ist, in Erfüllung gehe; nirgends ist die vermeintliche Ursache hervorgehoben oder angedeutet, warum sie nicht so, wie sie lautet, eintreffen könne; nirgends endlich wird auch die vermeintliche Incongruenz zwischen Verheißung und Erfüllung praktisch verwerthet und für das religiöse Erkennen und Wollen des Lesers fruchtbar gemacht. Wie seltsam und unerhört wäre doch die feierliche Seligpreisung des Mannes, der also wandelt, wenn nie Jemand existirt hat, noch auch jemals existiren kann, der also wandelt? Pflegt man denn auch sonst wohl ein nicht Seiendes, Unmögliches und Undenkbares selig zu preisen! Wie seltsam und unerhört ferner die zuversichtliche, feierliche Verheißung ungestörten und ungetrübten Wohlergehens, wenn man sich hinzudenken müßte: Aber diese Verheißung wird sich an Niemanden, kann sich an Niemanden erfüllen! Würde man da nicht sagen müssen, daß am Ende gar der heil. Dichter seine frommen Leser habe mystificiren oder seinen Spott mit ihnen treiben wollen?

Wenn irgend etwas bei der sachlichen Auslegung dieses Psalmes uns gewiß und zweifellos ist, so ist es erstens, daß der Dichter von dem Manne, den er selig preist, in Vs. 1. 2 nur das prädicirt, was nach seiner Ueberzeugung jeder Fromme des alten Testamentes bei aufrichtigem Streben und gewissenhaft treuer Aneignung der Heilsmittel des alten Bundes auch soweit leisten und erreichen kann, als nach seiner Einsicht in die göttliche Weltordnung dem im Gesetze geoffenbarten göttlichen Willen gemäß erforderlich ist, um der in Vs. 3 darauf gesetzten Verheißung theilhaftig werden zu können, — und zweitens, daß der Dichter in Vs. 3 nicht mehr verheißen will, als nach seiner Ueberzeugung auch in diesem Leben schon kraft göttlicher Gnade als Lohn aufrichtiger und gewissenhafter Gottesfurcht und Frömmigkeit zur Erfüllung kommen kann und wird.

Müssen wir demnach die Aussagen des h. Dichters über das stetige Gedeihen und Wohlergehen aller wahrhaft Frommen, so wie über das Unheil und Verderben, das den Gottlosen sicher und unausbleiblich schon in diesem Leben trifft, als unbedingte und völlig restrictionslose anerkennen, so fragt es sich, ob und wie der Dichter auch den widerstreitenden Thatsachen der Erfahrung gegenüber seine Ueberzeugung aufrecht zu erhalten und zu

rechtfertigen gewußt haben möge. Oder sollte er wirklich niemals, weder an sich selbst noch an Andern gegentheilige Erfahrungen gemacht haben? nie einen Frommen in schwerer Trübsal oder bitterm Mißgeschick, nie einen Gottlosen in beneidetem Glück und Gedeihen gesehen haben? Daß solche Erfahrungen zu seiner Zeit und in seiner Umgebung, in der socialen, sittlichen und religiösen Atmosphäre, in welcher er lebte, weniger häufig, weniger grell und augenfällig gewesen sein mögen, als sie dem Beobachter zu andern Zeiten und in andern Lebensverhältnissen entgegentreten, läßt sich ja wohl mit großer Wahrscheinlichkeit voraussetzen. Die socialen und bürgerlichen Zustände des alten Israelitenthums waren bei ihrer Beschränkung auf das einfache Agriculturleben, zumal in Zeiten nationaler Ruhe und Selbstständigkeit, ehe noch die spätere grelle Entartung des Volksthums eingerissen, schon an sich so einfach, natürlich und gleichmäßig, daß sie den mannigfachen Wechselfällen und den zerrüttenden Mißgeschicken, wie andre Lebensverhältnisse sie mit sich bringen, möglichst weit entrückt waren. Auch ist es gewiß nicht ohne zutreffende Wahrheit, wenn Tholuck (Psalmen, S. LI) bemerkt, daß „da es zu dem Charakter der Gottesleitung im alten Bunde wesentlich gehörte, sich zu sinnlichern Offenbarungen herabzulassen, wir selbst zu der Annahme berechtigt seien, daß die göttliche Weltregierung auch in den Lebensführungen des Einzelnen häufiger als bei uns den sichtbaren Segen mit der Frömmigkeit, den Fluch mit der Ungerechtigkeit verbunden habe". Doch ist die Wahrheit dieser beiden Bemerkungen bei weitem nicht so durchgreifend und ausschließlich, daß sie uns berechtigen könnte, die Abwesenheit aller gegentheiligen Erlebnisse auch in den günstigsten Zeiten des alten Bundes vorauszusetzen.

An solchen Erfahrungen wird es also auch unserm Dichter nicht gefehlt haben. Und wenn er dennoch dadurch sich in der Zuversichtlichkeit und Allgemeingültigkeit seiner Verheißungen nicht beirren läßt, so muß er die Ueberzeugung gehabt haben, daß durch alle solche gegentheilige Erscheinungen der Kern und das Wesen seiner Verheißungen nicht berührt werde, daß dieselben auch solchen Erlebnissen gegenüber noch volle Gültigkeit und Zuverlässigkeit behielten. Dieselbe Zuversichtlichkeit der Ueberzeugung in dem Glauben an die göttliche Vergeltung mittelst irdischen Segens und Fluches findet sich auch da noch, wo der scheinbare Widerstreit der Erfahrung gegen

dieselbe in den Vordergrund der Betrachtung gestellt ist. Der Dichter des 37. Psalms, der doch ex professo darauf angelegt ist, den Vergeltungsglauben mit seinen Antimonien zu versöhnen, kann doch mit der Geltung eines Axioms es als Erfahrungssatz aufstellen:

Vs. 25. Ein Knabe bin ich gewesen, auch alt bin ich geworden,
Und nicht hab ich gesehen den Gerechten verlassen,
Und seinen Samen bettelnd Brot.

Und auch im neuen Testamente noch, wo doch die Nothwendigkeit und Heilsamkeit jenes Postulates der göttlichen Welt- und Heilsordnung, daß der Gerechte durch viel Trübsal ins Reich Gottes eingehen, und um seiner Gerechtigkeit willen viel Noth und Verfolgung erdulden müsse, so klar und sicher erkannt ist, finden sich ganz analoge und ebensosehr als allgemein gültig ausgesprochene Zusagen. Der Apostel Paulus trägt kein Bedenken, zu lehren, daß die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze sei, und nicht nur die Verheißung des zukünftigen, sondern auch des diesseitigen irdischen Lebens habe (1 Tim. 4, 8). Vgl. auch Eph. 6, 2. 3; 1 Tim. 2, 9 ꝛc.

Um solche Zusagen und Verheißungen gehörig zu würdigen und sie für die zutreffende Beschreibung der biblischen Lehre vom zeitlichen Segen der Frömmigkeit gehörig zu verwerthen, muß vor allen Dingen gebührend beachtet werden, daß das durch sie verheißene Heil ein solches ist, welches zeitweilige, oft langwierige und schwere Trübsal und mannigfache Mißgeschicke des Lebens nicht ausschließt, vielmehr auch neben und in ihnen seine ganze heilende, tröstende und beseligende Segensfülle bewähren kann. Sie beziehen sich vornehmlich wie namentlich auch in Ps. 1. 128, auf die Segnungen des Berufs- und Familienlebens, die auch unter Krankheit, Dürftigkeit und manchen andern Widerwärtigkeiten des Lebens sich gedeihlich und beseligend entfalten können. Jede aufrichtige und herzliche Frömmigkeit trägt nach sicherer und constanter göttlicher Weltordnung in sich selbst die Bürgschaft auch zeitlichen Segens, so verschieden auch nach Zeit und Umgebung, Beruf, Stand und Charakter des Frommen Art und Maß des Segens ist; und auch heut zu Tage noch hat das Wort des Psalmisten: „Ich habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen oder seinen Samen nach Brot gehen“, seine volle Geltung. Und mit Recht bemerkt Tholuck a. a. O. dazu: „Da der wahrhafte Gottesfürchtige auch ein treuer Freund, ein lieb-

reicher Nachbar, ein gewissenhafter Unterthan, ein sorgsamer Hausvater, ein fleißiger Arbeiter sein wird, — ist es denkbar, daß seine Nachkommen werden Bettler werden müssen, daß sie Keinen finden werden, der sich ihrer annimmt"?

Im Allgemeinen, im Ganzen und Großen steht es im alten wie im neuen Testamente als Lehr- und Erfahrungssatz fest, daß wirklicher nicht bloß scheinbarer göttlicher Segen, dauerndes inneres und äußeres Gedeihen, wahre Zufriedenheit und Glückseligkeit trotz mannigfacher heilsamer, oft schwerer und langwieriger Trübsal auch in diesem Leben nur dem rechtschaffenen Frommen zu Theil wird, und daß umgekehrt das irdische Leben des Gottlosen, auch bei der größten Fülle von Reichthum, Genuß, Ehre und Glück doch nur eine Kette innerer Oede und Leere, Unzufriedenheit und Unseligkeit ist. Man beurtheile nur ein Menschenleben nicht nach zeitweiligen Zuständen und Stimmungen, Senkungen und Hebungen, sondern als ein Ganzes zusammengefaßt, etwa so, wie der Rückblick auf dem Sterbebette es überschaut und beurtheilt. Denn allerdings ist es ja, wie Tholuck bemerkt, „mit den Gesetzen der göttlichen Weltregierung wie mit den Gesetzen von Sommer und Winter, Regen und Sonnenschein, Krankheit und Gesundheit, Jugend und Alter, und in so vielen andern Dingen, daß man im Großen und Ganzen zwar vermag, gewisse Regeln und Ordnungen nachzuweisen, daß sich jedoch nicht alle einzelnen Erscheinungen in dieselben fügen wollen". Denn nicht bloß giebt es ganz außerordentliche und so zu sagen, unerhörte, wenn auch, weil durch ganz außergewöhnliche Stellungen, Lagen und Geschicke bedingt, nur seltene Ausnahmefälle, die sich für die menschliche Einsicht in keiner Weise mit jenen Voraussetzungen der biblischen Vergeltungslehre vereinigen lassen wollen und sich allen Versuchen der Vermittelung und Versöhnung mit ihren Antinomien zu entziehen scheinen, sondern auch bei dem gewöhnlichen Verlaufe des Lebens, wenn es sich nicht in auffallender Weise über das Niveau der täglichen Erfahrung erhebt, zeigt stets die Bilanz eine mehr oder minder große Zahl von Erscheinungen, bei welchen die Rechnung mit den einfachen Factoren des reflectionslosen biblischen Vergeltungsglaubens in die Brüche kommt, zu deren Aufhebung die Hinzuziehung noch andrer Factoren gefordert und so die sinnende Betrachtung des Lebens von dem Standpuncte des reflectionslosen auf den des reflectirenden Vergeltungsglaubens getrieben wird.

Auf dem reflectionslosen Standpunkte, der die Gegensätze nicht zu kennen scheint, oder doch für seine lehrenden und mahnenden oder verheißenden und drohenden Zwecke sie ignoriren zu dürfen glaubt, steht durchgängig die pentateuchische Gesetzgebung, und auf ihm haben sich auch noch die von uns bisher zum Gegenstande der Erörterung gemachten Psalmen behauptet, obwohl sie in einer Zeit gedichtet sind, welche schon längst das Vorhandensein der Gegensätze nicht nur in ihr Bewußtsein aufgenommen, sondern vielleicht auch schon jene gewaltigen und großartigen Anstrengungen des Denkens und Sinnens zu deren Vermittelung und Versöhnung gemacht hatte, die uns im Buche Hiob und in mehreren Psalmen vorliegen.

Die Nichtberücksichtigung der Gegensätze auf diesem Standpunkte ist nicht Unkenntniß, — ein jeder Blick in die Lebensführungen solcher Gottesmänner wie Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, Moses und David mußte ja das Vorhandensein derselben zum Bewußtsein bringen; — es ist auch nicht jene Gedankenlosigkeit, die zu übersehen im Stande ist, was doch vor Aller Augen liegt, noch jene dogmatische Befangenheit, welche eben so gedankenfeig wie glaubenschwach die Augen verschließt vor Allem, was zu den Voraussetzungen ihres Glaubens nicht zu passen scheint. Das Nichteingehen auf die Gegensätze ist vielmehr ohne Zweifel bedingt einerseits durch die Unangemessenheit des gegentheiligen Verfahrens als die Objectivität, Würde und Eindringlichkeit gerade dieser Form nnd Art der Rede ungebührlich abschwächend, — und andrerseits zugleich Resultat einer Glaubenssicherheit und Glaubensstärke, die durch vereinzelte Ausnahmefälle oder zeitweilige Incongruenzen an der fundamentalen und allgemeinen Geltung der gottgesetzten Regel sich nicht beirren läßt, auch wenn sie die Zulässigkeit oder Nothwendigkeit solcher Ausnahmen und Abweichungen nicht allseitig befriedigend begreifen und rechtfertigen kann. Wie verkehrt und unschicklich, weil alle Objectivität und Sicherheit der Rede aufhebend, alle Kraft der Mahnung und Drohung, der Ermunterung und Verheißung lähmend und zerstörend, würde es doch gewesen sein, wenn der Gesetzgeber bei der Verkündigung und Einschärfung der göttlichen Gebote, statt des einfachen, zuversichtlichen Hinweises auf die Unfehlbarkeit göttlichen Segens für den treuen Ausrichter dieser Gebote, und des göttlichen Fluches für den Verächter derselben, sich darauf eingelassen hätte, zugleich auch noch aus-

drücklich auf alle die Restrictionen, Verzögerungen und Hemmungen hinzuweisen, denen eventuell nach der unerforschlichen Weisheit und Langmuth Gottes das Eintreffen dieses Segens oder Fluches unterliegen kann! — Ebenso verhält es sich aber auch mit der Restrictionslosigkeit in den Verheißungen des 1. und 128. Psalms. Die Sänger dieser beiden Lieder wollten einfach zur Gottseligkeit ermuntern; darum predigten sie den Segen der Gottesfurcht und den Fluch der Gottlosigkeit so zuversichtlich und kräftig, wie ihr eigener Glaube an die ewige und allgemeine Gültigkeit des Vergeltungsgesetzes und an die fundamentale Stellung desselben in der göttlichen Weltordnung sich selbst dessen gewiß war, — unbeirrt durch die scheinbaren Anomalien und Unregelmäßigkeiten, unter welchen die göttliche Vorsehung es zur Anwendung bringt, und Andern es überlassend, bei anderem Anlaß und andrer Tendenz solche Anomalien aufzuweisen und zu erörtern. Ihre Verheißung und Drohung war ja doch dadurch in ihrer Allgemeingültigkeit und Zuverlässigkeit im Ganzen und Großen ebensowenig beeinträchtigt, wie die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der Verheißung Gottes nach der Sündfluth in Gen. 8, 21. 32 nicht durch partielle Fluthen, häufige Mißerndten und zahllose andere Unregelmäßigkeiten in der Naturordnung aufgehoben wird.

---

## 2. Der Standpunkt des Zweifels.

Wir bezeichnen so denjenigen Standpunkt, auf welchem die dem Vergeltungsglauben scheinbar oder wirklich widersprechenden Erfahrungen des Lebens in solcher Fülle oder in so greller Gestalt dem Beobachter entgegengetreten sind, daß er, wenn auch nur momentan und vorübergehend, in Versuchung geräth, an der Gerechtigkeit Gottes und an der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit seiner Verheißungen im Gesetze irre zu werden, und der durch den Glauben geforderten, durch die Offenbarung berechtigten Erwartung, daß Gott den Frommen mit Segen und Gedeihen, den Gottlosen aber mit Fluch und Verderben heimsuchen werde, die Behauptung entgegen zu stellen, daß erfahrungsmäßig vielmehr das Umgekehrte öfter und sicherer zu erwarten sei.

So wird im 10. Psalm geklagt:

Vs. 2. Durch den Uebermuth des Gottlosen brennt der Bedrückte,
Wird gefangen in Anschlägen, die Jener sich ausgedacht.
Vs. 5. Stand halten seine (des Gottlosen) Wege zu jeder Zeit,
Hoch (= fern) sind deine Gerichte von ihm.
Alle seine Feinde, er bläst auf sie.

In Ps. 17 (Vs. 14) wird von den Gottlosen gesagt:

...... Ihren Bauch mit deinem Gute füllest du,
Gesättigt sind sie an Söhnen und hinterlassen ihren Ueberfluß ihren Kindern.

Und der Sänger des 73. Ps. schildert die zeitliche Glückseligkeit des Gottlosen gar als eine stetige und ungestörte, so daß es fast so klingt, als brauche man nur gottlos zu werden, um von allen Leiden und Nöthen des irdischen Lebens eximirt zu bleiben:

Vs. 4. Ohne Qual sind sie bis zu ihrem Tod,
Und gemästet ist ihre Kraft.
5. In der Mühsal der Sterblichen sind sie nicht,
Und mit den Menschen werden sie nicht geplagt.

Als die unausbleibliche Folge solcher Erfahrungen beklagt er, daß der Gottlose prahlt, höhnt und lästert, und nur immer noch übermüthiger und rücksichtsloser in seinem Frevel wird, der Fromme aber klagt und verzagt, der Schwachgläubige irre wird in seinem Glauben und der Leichtfertige sich zur Gottlosigkeit verführen läßt:

Vs. 6. Darum ist ihr Halsgeschmeide Hochmuth;
Und es deckt als Anzug Frevel sie.
7. Es glotzen aus Fett ihre Augen,
Es laufen über die Gedanken des Herzens.
8. Sie höhnen und reden böslich Unterdrückung,
Von der Höhe herab reden sie.
9. Sie setzen an den Himmel ihren Mund,
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden[1],
10. Darum wendet sich ihr Volk hieher
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen[2].

---

1) „Sie setzen an den Himmel ihren Mund", d. h. selbst den Himmel und die himmlischen Dinge verschont ihr Schandmaul nicht; — und „auf der Erde schreitet vollends ihre Zunge mit unerhörter Frechheit einher", d. h. sie lästern und höhnen schrankenlos über alles, was auf Erden als heilig gilt.

2) Der Sinn dieses Verses ist: Wie die Schafe zur Tränkrinne sich sammeln, so sammelt um diese stolzen Frevler sich ein ihnen ergebener Anhang von halt- und gesinnungslosen Menschen, die in ihre gottlosen Reden einstimmen, und die Mistjauche ihrer freigeisterischen Reden begierig einschlürfen, als wäre es das rechte Wasser des Lebens.

11. Und sie sprechen: „Wie sollte Gott wissen?
Und ist denn Wissen im Höchsten?
12. Siehe solche sind die Gottlosen
Und ewig behaglich mehren sie Macht.
13. Nur vergeblich hab ich geläutert mein Herz,
Und wusch in Unschuld meine Hände,
14. Und war ein Geplagter den ganzen Tag,
Und meine Züchtigung war alle Morgen da" 1)

Ebenso Psalm 10:

Vs. 3. Es prahlt der Gottlose nach dem Gelüste seiner Seele
Und der Habgierige lästert, höhnet Jehova.
4. Der Gottlose in seinem Hochmuthe (spricht): „Nicht ahndet Er!"
„Es ist kein Gott!" Das ist die Summe seiner Anschläge. —
6. Er spricht in seinem Herzen: „Nicht werde ich wanken,
Von Geschlecht zu Geschlecht (bin ichs), der nicht im Unglück ist."
7. Fluches voll ist sein Mund, voll Truges und Bedrückung,
Unter seiner Zunge ist Unheil und Verderben. —
9. Er lauert im Versteck, wie ein Löwe in seinem Dickicht,
Lauert, um zu fangen den Bedrückten,
Fängt den Bedrückten dadurch daß er ihn zieht in seinem Netze.
10. Zerschlagen sinken zusammen
Und fallen hin in seine Klauen die Unglücklichen.
11. Er spricht in seinem Herzen: „Vergessen hat's Gott,
Verborgen sein Angesicht, nicht gesehen in Ewigkeit."

Dieser Standpunkt tritt aber, was wohl zu beachten, nirgends im Psalter als ein erst noch zu überwindender, oder gar als ein unüberwindlicher, sondern stets nur als ein bereits vollständig überwundener auf. Seine Vorführung kann daher nur den Zweck der Aufrichtung Solcher haben, die noch in gleicher Versuchung und Anfechtung schweben oder von ihr bedroht sind. So sagt Assaph in demselben Psalm (dem 73ten), der ex professo dazu bestimmt ist, die Erbärmlichkeit und Nichtigkeit des scheinbaren Glückes der Gottlosen nachzuweisen:

Vs. 1. Ja gut ist gegen Israel Gott,
Gegen die, so reines Herzens sind,
2. Aber ich — beinahe hätten gewankt meine Füße,
Fast wären ausgeglitten meine Schritte;
3. Denn ich ereiferte mich an den Uebermüthigen,
Wenn das Wohlergehen der Gottlosen ich sah.

Aber nachdem er das vermeintliche Glück der Gottlosen und ihren darauf sich gründenden Hochmuth und Frevel in Vs. 4 ff. beschrieben, fährt

1) Auch Vs. 12—14 sind noch Worte des gesinnungslosen Pöbels, der in Vs. 11 redet.

er, zur Lösung dieser grellen Dissonanz zwischen Erfahrung und Glaube übergehend, also fort:

Vs. 15. Wenn ich spräche: Ich will erzählen ebenso [1]),
Siehe, an dem Geschlechte deiner Kinder hätte (dann) ich treulos gehandelt.
16. Da sann ich nach, zu erkennen dieses,
Ein Mühsal (= sehr schwierig) war es in meinen Augen,
18. Bis ich eindrang in die Heiligthümer Gottes,
(Bis) ich merkte auf ihr Ende.

Und nachdem er so zu einem versöhnenden Resultate durchgedrungen, muß er von sich sagen:

Vs. 21. Wenn sich verbitterte mein Herz,
Und in meinen Nieren es mich stäche,
22. Da wär ich ein Thier und nicht hätt' ich Verstand,
Wie das Vieh wär' ich vor Dir.

Und ob auch der Dichter des 39. Ps., dem die Lösung des Problems so viel Kopfbrechen und Herzwehe gemacht, von sich bekennen muß:

Vs. 2. Ich sprach: „Hüten will ich meine Wege vor den Sündigen mit meiner Zunge,
Hüten will ich meinem Munde einen Zaum,
So lange noch der Gottlose vor mir [2]).
3. Ich verstummte in Stille,
Ich schwieg ferne vom Glücke;
Aber mein Schmerz wurde aufgeregt.
4. Heiß ward mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Sinnen entbrannte Feuer,
Ich redete mit meiner Zunge [3])

1) Das: Wenn ich spräche ꝛc. steht im gegensätzlicher Beziehung zu dem: Und sie sprechen ꝛc. in Vs. 11. Der Dichter ist auf Grund derselben Erfahrungen zu einem ganz andern und entgegengesetzten Resultate gelangt, als jene, deren Rede Vs. 11—14 beschrieben hat. Das „erzählen" ist emphatisch = predigen, in der Gemeinde als ausgemachte Wahrheit verkündigen.

2) „Seiner Zunge einen Zaum hüten" heißt: dafür sorgen, daß der dem Munde angelegte Zaum nicht weggerissen werde. Der Zaum aber ist der Vorsatz zu schweigen.

3) Je gewaltsamer der Dichter den Schmerz zurückdrängen wollte, um so heftiger wurde er. Folge dieser innern Aufregung war, daß dennoch seinem Vorsatze zuwider, der Schmerz in Worten der Klage, des Zweifels und des Murrens sich Luft machte. Fälschlich faßt Hupfeld Vs. 5. 6 als Mittheilung dessen, was er redete, wozu der Inhalt dieser Verse auch nicht von Ferne paßt. Vielmehr beginnt mit Vs. 5 wie eine neue Strophe, so auch ein neuer Gedankengang. Sein Vorsatz, sich selbst unbedingtes Schweigen und stummes Dulden aufzulegen, hat sich als unausführbar erwiesen, darum wendet er sich nun in der zweiten Strophe (Vs. 5—7) an Gott mit der Bitte, ihn durch Betrachtung der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens stille Ergebung zu lehren.

so ist er doch nichts desto weniger, als er den Griffel zur Aufzeichnung dieses Liedes ergriff, bereits mit seinen Zweifeln zu einem versöhnenden Abschluß und einem ihn selbst wenigstens befriedigenden Resultate gelangt, dessen Darlegung eben die Aufgabe des Psalms ist.

Der in diesem Abschnitte vorgelegte Standpunkt steht in directem Gegensatze zu dem im vorigen Abschnitte charakterisirten. Die Aussagen des einen stehen contradictorisch denen des andern gegenüber und treten doch bei beiden gleich restrictionslos und ausschließlich auf. Beide berufen sich auch auf die Erfahrung. Dort aber wird das Menschenleben im Ganzen und Großen überschaut, die einzelnen Incongruenzen zwischen Idee und Erscheinung treten bei der alles beherrschenden Macht, welche die Idee über das Gemüth des Beobachters ausübt, hinter deren summarischen Gültigkeit zurück, und bleiben unbeachtet, oder werden selbst, wo sie unabweisbar hervortreten, als unter der Herrschaft der Regel stehend und durch sie beherrscht und bestimmt angesehen. Hier dagegen verliert man den sichern, festen Blick auf das Ganze, die Incongruenzen zwischen Idee und Erscheinung machen sich in so überwältigender Weise geltend, daß die unter dem trügerischen Schein doch immer noch wirksame Congruenz unbeachtet bleibt, und unter der Fülle und dem Gewichte der Ausnahmen die Regel selbst ihre Geltung verloren zu haben, oder gar die Ausnahme zur Regel geworden zu sein scheint. Beide Standpunkte sind einseitig, und, wenn in dieser Einseitigkeit festgehalten, schweren Verirrungen ausgesetzt. Dort verirrt man sich gar leicht, wie Hiobs Freunde, bei entgegentretenden Incongruenzen in ungerechte Be- und Verurtheilung des Nächsten, hier dagegen in ungerechte Anschauungen und Aeußerungen über Gottes Wesen und Gottes Weltordnung.

---

### 3) Der Standpunkt der Apologetik.

Dem Conflicte der beiden im Vorigen erörterten Standpunkte konnte der beobachtende und denkende Israel sich schwerlich entziehen. Einerseits ist die gerechte und adäquate Vergeltung des sittlich-religiösen Verhaltens durch göttlichen Segen und Fluch ein ihm durch sein religiöses Bewußtsein bedingtes und durch die Offenbarung im Gesetz ihm bekräftigtes Postulat seines Glaubens; und andererseits drängt sich ihm die vielfache, mehr oder

minder augenfällige Incongruenz dieser religiösen Idee mit der thatsächlichen Wirklichkeit als unabweisbares Resultat seiner Beobachtung und Erfahrung auf. So macht sich das Bedürfniß nach Versöhnung und Einigung dieser beiden Standpunkte geltend und bedingt einen dritten Standpunkt, auf welchem der Glaube weit und vielseitig genug geworden ist, um auch die Widersprüche der accidentellen Wirklichkeit in sich aufnehmen, anerkennen und verrechnen zu können, ohne dadurch an seiner Zuversichtlichkeit und Energie Einbuße erlitten zu haben.

Vermittelt hat sich die Gewinnung dieses Standpunktes für den alttestamentlichen Glauben hauptsächlich durch die Macht des ewig wahren Axioms, daß „Recht schließlich Recht bleiben müsse", oder wie der Dichter des 94. Psalms in Vs. 15 sich ausdrückt, „zur Gerechtigkeit (d. i. zur ewigen, principiellen Rechtsnorm) zurückkehren müsse das Recht (d. i. der vielfach getrübte, und mit jener Norm nicht harmonirende irdische Rechtsstand)" [1]. Man sucht nun die Aufhebung der Dissonanz in dem ausgleichenden versöhnenden und rectificirenden Ausgange, den das Glück des Gottlosen wie die Trübsal des Gottesfürchtigen nehmen werde und nehmen müsse. Und dem freiern Blick, der tiefern Beobachtung boten sich auch Erfahrungen genug dar zur vermeintlichen, vollständigen Rechtfertigung jener Voraussetzung. Auf solchen Alles wieder zurechtstellenden Ausgang, als einen sicher und zuverlässig, unter allen Umständen eintretenden, hinzuweisen, die zweifelnden oder zagenden Frommen damit zu trösten und

1) Der richtige Sinn dieses Satzes ergiebt sich leicht und sicher aus der richtigen Bestimmung der beiden ihn constituirenden Begriffe מִשְׁפָּט und צֶדֶק. Letzteres bezeichnet die ewige, einige und unwandelbare Idee der Gerechtigkeit, wie sie in Gott als Norm und Quelle alles Rechtes wohnt; — Ersteres dagegen die zeitliche und daher mannigfache und wandelbare Form, in welcher diese Idee hier auf Erden zur Erscheinung kommt und sich in Rechtsformen, Rechtshandlungen und Rechtszuständen verkörpert. Wie aber der reine Sonnenstrahl, durch irdische Dünste und Nebel hindurchgehend, sich trübt, bricht und ableitet, bis die fortwährend wirkende Macht der Sonne die Nebel und Dünste zerstreut hat, und der Lichtstrahl zu seiner reinen und genuinen Manifestationsform zurückkehrt, so verhält es sich auch mit den Manifestationen der ewigen göttlichen Rechtsidee an und durch Menschen, an und in menschlichen Zuständen. Das Sonnenlicht verliert durch solche zeitweilige Trübungen nicht seine Lichtnatur und die Rechtsidee nicht ihre Rechtsnatur und Rechtsgeltung; beide treten vielmehr nach solchen zeitweiligen Trübungen um so glänzender, erquickender und beseligender wieder hervor.

aufzurichten, die übermüthigen und trotzenden Gesetzesverächter damit zu schrecken und zu demüthigen, das ist die stets wiederkehrende Summa der apologetischen Bestrebungen in den Psalmen gegenüber den Antinomien des einfachen Vergeltungsglaubens. So lehrt Ps. 37 in Beziehung auf die Gottlosen:

Vs. 1. Nicht erhitze dich über die Uebelthäter,
Sei nicht eifersüchtig über die, welche üben Frevel.
2. Denn wie Gras schnell werden sie abgemäht,
Und wie üppiges Grün verwelken sie.

Und

Ps. 73, 18. Ja auf schlüpfrigen Boden hast du gestellt sie,
Läßest sie fallen in Trümmer.
19. Wie sind sie geworden zur Wüste in einem Augenblick,
Sind hinweggerafft, sind vernichtet von Schreckensgeschicken!
20. Wie ein Traum, sobald man erwacht (sind sie);
Herr, beim Aufwecken ihr Bild achtest du für nichts [1]).

Wie unentrinnbar solch vergeltender Ausgang den Gottlosen ereile, lehrt Ps. 49. Ob auch (Vs. 7) „sie vertrauen auf ihr Gut, und sie ob der Menge ihres Reichthums sich rühmen", so kann doch alle Macht, aller Einfluß, den dieser Reichthum ihnen gewährt, sie nicht retten vor dem sichern Verderben, das ihnen bevorsteht Und ob auch ihr Anhang unter dem charakter- und gesinnungslosen Pöbel noch so groß ist, so vermag auch dieser sie nicht vor dem unabwendbaren Untergang zu schützen. Denn

Vs. 8. Einen Bruder nicht mag erlösen ein Mann,
Und nicht kann er geben Gott ein Lösegeld für ihn, —
10. Daß er lebe noch auf die Dauer,
Daß nicht er sehe die Grube.

Und mögen sie auch bei dem Gewinnen und Aufhäufen ihrer Reichthümer noch so viel Gewandtheit, Klugheit und Schlauheit aufgeboten und bewährt haben, und sie darum ihrer Weisheit und ihres Verstandes sich rühmen, so hat doch noch kein Verstand der Verständigen das Gottesgericht eines bösen, schnellen Todes abzuwenden oder aufzuhalten vermocht.

Vs. 11. Denn sehen wird man: Weise sterben,
Sammt dem Thoren und dem Dummen kommen sie um,
Und lassen Andern ihr Gut.

---

1) „Beim Erwecken", d. h. wenn der richterliche Ruf Gottes sie aus dem Traum ihres Scheinglücks aufrüttelt, dann wird sich zeigen, wie wenig sie vor Gott gelten, wie voreilig die zweifelnde und verzagende Klage der Frommen, wie eitel und nichtig der Gottlosen eigener Trotz und Uebermuth war.

Eben so thöricht ist aber auch ihre Zuversicht, daß, wenn sie auch selbst dem Tode nicht entgehen, und wie Vs. 18 sagt, von all ihrer Herrlichkeit nichts mitnehmen können ins Grab, — doch durch ihren Reichthum und ihre Besitzungen sie in ihren Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht sich einen unvergänglichen gefeierten Namen gegründet hätten:

Vs. 12. Ihr Inneres ist: ihre Häuser seien auf ewig,
Ihre Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht
Sie benennen mit ihren Namen Ländereien[1]).
13. Aber der Mensch im Prunke nicht hat er Bestand;
Sie gleichen dem Vieh; hinweggetilgt werden sie (beide).

Auf der andern Seite bewährt es sich nun auch, daß Trübsal und Leiden der Gottesfürchtigen nur etwas Zeitweiliges und Accidentelles, nicht etwas Bleibendes und Wesentliches ist. Nur verhüllt, nicht aber entzogen hat sich Jehova den Frommen zu Zeiten der Noth. Darum beginnt Ps. 10 mit den Worten:

Vs. 1. Warum, Jehova, stehst du in der Ferne,
Verhüllest dich zu Zeiten der Noth?

Den Zeiten der Noth folgen aber unzweifelhaft mit reichem Ersatz für die erduldete Trübsal, Zeiten der Erquickung. Kühnlich und mit der Zuversicht, nicht Lügen gestraft werden zu können, beruft sich dabei der Sänger in Ps. 14 auf die allgemeine Erfahrung:

Vs. 4. Haben es nicht erfahren alle Missethäter,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehrten[2]),
Jehova nicht anriefen?
5. Da erschracken sie mit Schrecken,
Denn Gott war bei dem gerechten Geschlechte.

---

1) „Ihr Inneres ist", d. h. sie meinen, wähnen in ihrem Innern. — Die schwierigen Schlußworte des Verses werden sicher am besten in der angegebenen Weise übersetzt. אֲדָמוֹת kann nur Grundstücke, Ländereien heißen, da אֲדָמָה die Erde als Ackerland bezeichnet. Daher ist die Uebersetzung: „Man nennt ihre Namen über weite Länderstrecken hin" d. h. sie sind weithin berühmt und geehrt, — unzulässig. Gemeint ist die Benennung der Landgüter, die sie sich erworben haben, mit ihrem (der Besitzer) Namen, als ob dadurch die Dauer, die dem Grundstücke als solchem zukommt, auch ihrem eigenen Namen gesichert werde.

2) „Die mein Volk essend Brot aßen" d. h die mein Volk verzehrten, gerade so als wäre das ihre wohlberechtigte, natürliche Speise, als wäre gar nichts Unrechtes, Gottwidriges dabei.

6. Den Rath des Leidvollen möcht' ihr (immerhin) zu Schanden machen,
Denn Jehova ist doch seine Zuflucht.

Und Ps. 73 verheißt den Frommen:

Vs. 5. Wälz auf Jehova deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wirds machen.
6. Und wird aufgehen lassen wie das Licht deine Gerechtigkeit.
Und dein Recht wie den Mittag. —
11. Und die Gebeugten werden besitzen das Land
Und sich ergötzen an der Fülle des Friedens. —
16. Besser ist das Wenige des Gerechten,
Als der Ueberfluß vieler Ungerechten.
17. Denn die Arme des Ungerechten werden zerbrochen werden,
Aber die Gerechten stützet Jehova. —
37. Achte auf den Redlichen, und siehe den Rechtschaffenen,
Daß Nachkommenschaft wird dem Manne des Friedens,
38. Aber Missethäter werden vertilgt allzumal,
Die Nachkommenschaft der Gottlosen ausgerottet.

Den Psalmisten ist es wesentlich nur um die Versöhnung der Antinomien zu thun, um Gewinnung eines Standpunctes, von welchem aus sie den Glauben an die Lehre von der göttlichen Vergeltung unbedingt und ungeschwächt festhalten können und doch auch zugleich thatsächlich das Vorhandensein scheinbarer oder zeitweiliger Abirrungen von diesem Gesetze innerhalb des diesseitigen Weltlaufs nicht zu verläugnen brauchen. Die Erkenntniß des Zweckes dieser Irregularitäten, der Nachweis ihrer Ursächlichkeit, die Begründung ihrer Zuläßigkeit oder Nothwendigkeit lag ihnen dabei weniger am Herzen. Nur im Allgemeinen ist dabei von einem göttlichen Rathschlusse die Rede, der diese Abweichungen von der ewig gültigen Regel bedingt und beherrscht:

Ps. 73, 24: Nach Deinem Rathschlusse wirst du mich leiten,
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen, —

aber ohne alle Versuche und Bestrebungen, diesen Rathschluß zu begreifen oder zu begründen. Ebenso wenig lassen die Psalmisten auf eine eingehende Erörterung des Zweckes und der Nothwendigkeit der Leiden des Frommen als Zucht- und Erziehungsmittel, zur Prüfung, Läuterung und Bewährung seiner Gerechtigkeit sich ein. Nur im Allgemeinen wiederum wird auf den Zusammenhang der Leiden mit der Sündhaftigkeit, und ihre Bedeutung als Zuchtmittel hingewiesen:

Ps. 39, 9.: Von allen meinen Missethaten rette mich,
Zum Hohne der Thoren setze mich nicht.

10. Verstummt bin ich, nicht thue ich auf meinen Mund.
Denn Du hast es gethan. —

12. Mit Strafen um seine Schuld züchtigest du einen Mann,
So verzehrst du, wie die Motte, seinen Liebreiz.
Nur ein Hauch sind alle Menschen. Selah!

Noch weniger machen sie sich mit der Frage zu schaffen, ob und welche Absichten Gott mit den Gottlosen habe, wenn er gerade sie zur reichsten Fülle des Glückes gelangen und sie mehr oder weniger lange desselben genießen lasse. Daß der scheinbare Segen schon an sich für sie ein wirklicher Fluch ist und ein richterliches Mittel zu ihrer Verstockung, liegt, so geläufig auch die Idee der Verstockung schon dem alten Testamente ist, den Psalmendichtern doch noch ferne. Ihnen genügt auch hier die durch den Glauben geforderte und durch die Erfahrung bewährte Gewißheit, daß auch bei dieser Antinomie der göttlichen Weltordnung „das Recht zurückkehren werde zur Gerechtigkeit".

Aber ist denn diese Versöhnung und Ausgleichung der Gegensätze, bei der die heiligen Dichter sich beruhigen und ihren Glauben an die unbedingte Gültigkeit der Vergeltungslehre retten zu können meinten, auch eine objectiv zureichende, allen Eventualitäten des irdischen Weltlaufs entsprechende?

Konnten wir früher schon für den Standpunct des unmittelbaren Glaubens an die Allgemeingültigkeit des göttlichen Vergeltungsgesetzes, die Thatsache, daß es überhaupt zum Charakter der Bundesstellung Gottes zu dem erwählten Volke des alten Bundes gehört, sich zu sinnlichern und augenfälligern Offenbarungen herabzulassen, für die Wahrscheinlichkeit der Annahme geltend machen, „daß die göttliche Weltregierung dort auch in den Lebensführungen der Einzelnen häufiger als bei uns den sichtbaren Segen mit der Frömmigkeit, den Fluch mit der Ungerechtigkeit verbunden habe". — so hat diese Annahme ohne Zweifel noch ein größeres Maß von Wahrscheinlichkeit und Berechtigung für den Standpunct des Vergeltungsglaubens, der auf die angegebene Weise sich mit den entgegenstehenden Erfahrungen auseinandergesetzt hat.

Aber daß es dennoch, auch innerhalb des alten Bundes, wenn auch nur in vereinzelten, seltenen Fällen, sich ereignen konnte, daß bei notorischer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit doch das gewöhnliche Vollmaß des irdi-

schen Lebens (Ps. 90, 10) in ununterbrochener Fortdauer äußern Gedeihens erreicht wurde und der von den Psalmisten mit solcher Zuversicht in Aussicht gestellte böse, schnelle Tod und ein Untergang mit Schrecken und Grauen nicht eintrat, wenigstens für die menschliche Beobachtung nicht immer als solcher erkennbar war, — das wird sich doch schwerlich ganz und gar leugnen lassen. Und ebenso wenig wird man andrerseits auch wohl annehmen dürfen, daß der Ausgang des Leidens Hiobs der endliche Ausgang alles Leidens unter den Gottesfürchtigen in Israel gewesen sei. Schon das Beispiel Heman's des Esrachiten, in Ps. 88 müßte uns eines andern belehren.

So viel ist gewiß, daß der Standpunct der Apologetik, der in dem endlichen Ausgang des Glücks, dessen der Gottlose sich erfreut, und des Leidens, unter welchem der Gerechte seufzt, die Lösung aller Zweifel und Bedenken erwartet, nur dann ein völlig genügender sein kann, wenn dieser versöhnende und ausgleichende Ausgang nicht bloß und nicht für alle Fälle in in dem diesseitigen irdischen Leben gesucht, und in ihm schon als zu einem völlig befriedigenden Abschluß gelangend angesehen wird. Diese Erkenntniß hat aber den Psalmisten wie den Propheten des alten Testamentes bis auf Deutero-Jesaia (66, 24) und Daniel (12, 2) gefehlt, und das ist der einzige, große und wirkliche Mangel der alttestamentlichen Vergeltungslehre. Denn über den Scheol hinaus bis auf die Auferstehung und die jenseits der Auferstehung liegende ewige Seligkeit und Verdammniß als abschließende Vergeltung für das diesseitige irdische Leben ist der Blick keines Psalmisten und keines alttestamentlichen Propheten vor Daniel, weder mittelst objectiver Offenbarung noch mittelst subjectiver Ahnung und Selbstvergewisserung des gläubigen Denkens hindurch gedrungen. Und die Anschauung, die man vom Scheol selbst hatte [1]), war zu trübe und düster, als daß man dort

1) Vrgl. Ps. 6.
Vs. 6. Denn nicht giebt es im Tode ein Gedenken deiner;
Im Scheol, wer könnte da lobsingen dir.
Ps. 88, 11. Wirst du an Todten Wunder thun,
Oder werden Schatten aufstehen und dich preisen?
12. Erzählt man im Grabe deine Gnade
Deine Treue in der Unterwelt?
13. Wird kundgethan in der Finsterniß deine Wundermacht,
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
115, 17. Nicht die Todten rühmen Jah,
Und nicht Alle die hinabfahren in das Land des Schweigens.

einen entsprechenden Ersatz für die Leiden, Trübsale und Entbehrungen dieses Lebens, und war zu wenig mit Rücksicht auf die Gerechten und Ungerechten differenzirt, als daß man darin die vergeltende Kehrseite des irdischen Lebens hätte suchen oder erwarten können.

Freilich hat man — unter den Theologen der Gegenwart besonders von Hofmann, — schon in den Psalmen eine klare und sichre Erkenntniß des mit dem Auferstehungsmorgen anbrechenden ewigen Lebens in ausdrücklicher Verbindung mit der Vergeltungslehre finden wollen, — namentich in Ps. 17, 15; 49, 14—16; 73, 24—26 und 138, 18. Wäre dem so, dann würden diese Psalmstellen in contradictorischen Gegensatze zu Ps. 88, 11 stehen:

> Wirst an Todten du Wunder thun?
> Oder werden Schatten aufstehen und dich preisen?

einer Frage, die der stärksten Verneinuug gleich wiegt. Eine nähere Beleuchtung der angeführten Stellen wird aber zeigen, daß dem Psalter ein solcher Selbstwiderspruch ferne liegt.

An der erstgenannten Stelle sagt David im Gegensatze zu seinen gottlosen Feinden, die Ueberfluß an allen irdischen Gütern haben, während er, durch sie bedrängt und verfolgt, in Noth und Elend schwebt, von sich selbst:

Ps. 17, 15. Ich aber in Gerechtigkeit werde schauen dein Angesicht,
Gesättigt werden, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.

Alles kommt hier zunächst darauf an, wie das Erwachen zu deuten sei. Nur aus dem Zusammenhang und der Tendenz des ganzen Psalms kann die richtige Beziehung ermittelt werden. An ein Erwachen aus dem alltäglichen leiblichen Schlafe kann nicht gedacht werden, da sich nicht absehen läßt, warum und nur grade bei einem solchen Erwachen der Seligkeitszustand, den der Dichter hofft und erwartet, für ihn eintreten solle. Aber auch von dem Erwachen aus dem Todesschlafe am Auferstehungsmorgen will es nicht verstanden sein, denn der ganze Psalm ist nicht auf die Bitte um Errettung durch den Tod, und nicht auf die Hoffnung einer Beseligung nach dem irdischen Leben angelegt, sondern auf die Bitte um Errettung vom Tode und auf die Hoffnung einer Wiederbeseligung durch Gottes Huld und Gnade grade im irdischen Leben. Gemeint sein kann also nur das Erwachen zu einem neuen Leben der Beseligung und Befriedigung

durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elendes, in dem der Dichter jetzt noch schwebt über ihm wieder neu aufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade. Ist aber nicht von dem Auferstehungsmorgen, sondern nur von einem Morgen die Rede, mit welchem eine neue irdische Lebensphase des Dichters anbricht, dann kann auch das Schauen des Angesichtes Gottes und das sich Sättigen an seiner Gestalt nicht von einem leibhaftigen Schauen Gottes in seiner eigentlichen ewigen Wesensgestalt, die kein Mensch sehen kann, ohne zu sterben (Exod. 12, 20), gemeint sein, sondern nur von einem geistlichen Schauen und Genießen seiner Huld und Gnade. Das Schauen des Angesichtes Gottes und das parallele, gleichbedeutende sich Sättigen an seiner Gestalt ist das Resultat der Aufhebung jenes Verhaltens Gottes zum Menschen, welches in den Psalmen und Propheten so oft beschrieben wird als ein Verhüllen oder Verbergen seines Angesichtes vor demselben.

Wie in Ps. 17, 15 so deutet auch in Ps. 139, 18 trotz Ps. 88, 11 Hofmann das „Erwachen" von dem Erwachen aus dem Todesschlafe:

Vs. 17. Und mir wie kostbar sind deine Gedanken, o Gott!
Wie überwältigend ihre Summen!

18. Will ich sie zählen: Mehr als Sand sind sie:
Ich wache auf, und noch bin ich bei dir.

Hofmann's Uebersetzung: „Ich werde sie zählen, wenn ich erwache und stetig bin bei dir" ist ebenso sprachwidrig wie unbegründet im Zusammenhange. Denn daß הֱקִיצֹתִי zu אֲסַפְּרֵם „in der That im Verhältnisse eines Futurum exactum zum Futurum stehe, und der Unterschied der Modi genüge, dies Verhältniß auszudrücken" ist lediglich ein durch Nichts begründeter, noch auch zu begründender „willkührlicher Einfall". Und ebenso ist die dem עוֹד vindicirte Bedeutung „fort und fort, ausdauernd" eine aus dem Sprachgebrauche nicht zu rechtfertigende. Aus den im Lexicon von Fürst dafür geltend gemachten Beispielen wenigstens läßt sie sich nicht erweisen. Denn in Ruth 1, 14 heißt עוֹד nicht „stets, fortwährend, anhaltend" sondern: wiederum, iterum, rursus", wozu der Hinweis auf Vs. 9 genügt. Dieselbe Bedeutung hat das Wort in Gen. 46, 29 vrgl. 45, 2, und wenn auch Ps. 84, 5 übersetzt werden kann: „Heil denen, die bewoh-

nen dein Haus, — Stets werden sie preisen dich", so liegt die Bedeutung „stets" doch auch hier nicht in dem Worte עוֹד an sich, sondern wird ihm durch den Zusammenhang erst verliehen: das Bewohnen des Hauses Gottes ist ein dauernder Zustand, und nur dadurch erhält das „Noch des Preisens" die Geltung der stetigen Dauer. An unserer Stelle aber ist das Erwachen ein momentan eintretender Act, und das darauf bezügliche עוֹד kann, wie auch sonst immer, nur die Fortdauer der Vergangenheit in die Gegenwart, nicht aber die Fortdauer aus der Gegenwart in die Zukunft bezeichnen. Die erstere Bedeutung hat es auch in Ps. 84, 5, aber da es hier innerhalb des dauernden Zustandes des Bewohnens auftritt, und innerhalb desselben sich immer wiederholt, ist die Fortsetzung oder Erneuerung aus der Vergangenheit in die Gegenwart sachlich auch zugleich eine Fortsetzung oder Erneuerung aus der Gegenwart in die Zukunft. — Wir werden deshalb die bei den Auslegern vorherrschende Beziehung auf das Erwachen aus dem leiblichen Schlaf unbedenklich beibehalten dürfen. Der Sinn ist, wie Delitzsch ihn wiedergiebt: „das Resultat seiner Zählung ist, daß Gottes Gedanken unzählig sind: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein; — und wacht er auf, so ist er noch bei Gott, d. h. immer noch in der Betrachtung des Unausforschlichen versenkt, welche selbst der Schlaf der Ermattung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Er wird nicht fertig: wachend und träumend und erwachend ist er hingenommen von dieser endlosen und doch auch endlos anziehenden Beschäftigung". Nimmt man aber etwa an einer „Zählung" der Gedanken Gottes im Schlafe oder Traume Anstoß, so übersetze man statt: Noch bin ich bei dir, — nur: Wiederum bin ich bei dir, — eine Bedeutung die dem עוֹד ganz unzweifelhaft zukommt, indem es nicht bloß eine ununterbrochene Fortdauer aus der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern fast ebenso häufig auch die Erneuerung und Wiederaufnahme einer Handlung der Vergangenheit in der Gegenwart aussagt.

Eben so wenig wie Ps. 17, 15 und 139, 18 werden wir über die Grenze des irdischen Lebens oder gar des Scheollebens hinausgeführt durch Assaph's Worte in

Ps. 73, 23. Doch ich bleibe stets bei dir,
Du hast erfaßt meine rechte Hand.
24. Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten,
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen.

25. Wen habe ich im Himmel? [1])
Und bin ich bei dir, so habe ich keine Lust an der Erde.
26. Schwindet dahin mein Fleisch und mein Herz,
Der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott auf ewig.

Der Dichter knüpft diese Aeußerungen an den Ausspruch, daß er nicht besser wie ein Thier wäre und ohne Verstand, hätte er durch das Glück des Gottlosen sich das Herz verbittern lassen. Er weiß daß er in der Gemeinschaft mit Gott, in dem Vertrauen auf seine Führung und in der willigen Beugung unter seinen Rathschluß das bessere Theil besitzt. Bei dem „Hernach" ist nicht an den Tod, oder gar an die Auferstehung zu denken, sondern vielmehr an das Ende seiner durch den Rathschluß Gottes bedingten Leiden. Warum das „Hernach", wie Hofmann will, nur durch die Beziehung desselben auf das ewige Leben zu seinem Rechte kommen solle, läßt sich nicht absehen. Der Zusammenhang mit dem vorstehenden Gliede fordert nur, daß die irdische Lebensführung des Dichters vorher zu einem Abschluß gebracht sei. Wollte man aber auch das ganze irdische Leben des Dichters als nothwendig von dem hier gemeinten Rathschlusse Gottes umfaßt ansehen, so würde doch sein „Hernach" uns nur über die durch den Tod gesetzte Grenze seines Lebens hinausführen, also nur in sein zukünftiges Scheolleben, keineswegs aber schon in das jenseits des Scheols liegende ewige Leben. Denn daß die Leitung nach dem Rathschlusse Gottes sich am irdischen Leben noch nicht erschöpfte, sondern vielmehr auch noch über das ganze Hadesleben bis zur Auferstehung sich erstrecke, wird man doch nicht behaupten wollen, — am wenigsten der alttestamentlichen Anschauung vom Hadesleben gegeüber. — Nicht minder verkehrt, als die Beziehung des „Hernach" in Vs 24 auf das ewige Leben nach der Auferstehung ist aber auch die Beziehung von Vs. 26 auf die Verwesung des Leibes in der Gruft, die für den Leib des Verstorbenen das ist, was der Scheol für seine Seele. Um eine solche Mißdeutung aufrecht zu erhalten, müßte man den Ausdruck: „mein Herz" tautologisch mit dem voranstehenden „mein Fleisch" identificiren, während doch ohne Zweifel

1) Die Frage: „Wen habe ich im Himmel?" ist emphatisch für: Wißt ihr auch, wer der ist, den ich im Himmel als meinen Hort nnd Heiland habe? Einen solchen Gott, dessen Gemeinschaft mich alle Lust an der Erde geringschätzen und vergessen läßt.

beide Ausdrücke das äußere Leibes- und das innere Geistes- und Gemüthsleben als einander gegensätzlich ergänzend bezeichnen. Der Dichter denkt an die Leib und Herz (oder Leib und Seele, wie wir sagen würden) aufreibende Wirkung der menschlichen Leiden. Wie er in Vs. 25 gesagt, daß in der Gemeinschaft mit Gott alle Lust der Erde ihn nicht kümmere, so bezeugt er in Vs. 26, daß auch unter aller Wucht irdischer Leiden, selbst wenn darunter sein ganzes Leibes- und Geistesleben verkümmern sollte, doch Gott sein Fels und sein Theil sei.

Ebenso wenig, wie die soeben erläuterten Stellen, führt aber auch Ps. 49, 14 ff uns über das Hadesleben hinaus in ein Leben ewiger Seligkeit oder Verdammniß. Die Worte lauten:

Vs. 14. Das ist der Weg derer, die Selbstvertrauen haben,
Und hinter ihnen drein, die an ihrem Maule Gefallen haben
15. Wie Schafe in den Hades pfercht man sie ein,
Der Tod ist ihr Hirte.
Und es triumphiren über sie Rechtschaffene am Morgen,
Und ihre Gestalt ist für das Verzehren des Hades,
Daß nicht Wohnung ist für sie.
16. Doch Gott wird erretten meine Seele von der Hand des Hades,
Denn er wird mich annehmen. —
17. Fürchte dich nicht, wenn reich wird ein Mann,
Wenn sich mehret die Herrlichkeit seines Hauses:
18. Denn nicht wird er bei seinem Sterben mitnehmen dies Alles,
Nicht wird hinabsteigen ihm nach seine Herrlichkeit.
19. Ob seine Seele (= sich selbst) im Leben er segnet,
Und ob man dich preist, daß gütlich du thust dir,
20. Hinzukommen wird sie doch zu dem Geschlechte seiner Väter.
Welche auf immer nicht schauen das Licht.
21. Der Mensch im Prunke, und nicht hat er Verstand,
Sie gleichen dem Vieh, hinweggetilgt werden sie.

Der Dichter bewegt sich in diesem zweiten Theile seines mit so viel Emphase [1]) eingeführten Versuches zur Lösung des Widerspruches, den das

1) Vs. 2. Höret dieses, all ihr Völker,
Nehmets zu Ohren, all ihr Bewohner der Welt,
3. Sowohl Menschensöhne wie Mannessöhne,
Zumal Reiche und Arme!
4. Mein Mund soll reden Weisheit,
Und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht.
5. Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen zur Cither mein Räthsel.

häufig vorkommende Glück des Gottlosen der vom Glauben an die Gerechtigkeit Gottes geforderten, unbedingten Gültigkeit der Vergeltungslehre entgegensetzt, noch ganz auf demselben Standpuncte, wie in dem ersten Theile seines Liedes (Vs. 6—13). Er sucht die Ausgleichung lediglich auch hier, den Grundgedanken der vorigen Strophe weiter ausführend, in der Thatsache, daß die Gottlosen immer von einem bösen schnellen Tode heimgesucht, und aus dem Lande der Lebendigen plötzlich ausgerottet, nicht zur Erfüllung ihrer Tage auf Erden gelangten. Nachdem sie während ihres also verkürzten Lebens sich an allen Gütern und Genüssen des irdischen Daseins in trotzigem Selbstvertrauen eine Zeitlang geweidet haben, tritt der Tod plötzlich und unversehens sein Hirtenamt über sie an, und pfercht sie wie Schafe in die ewig unübersteiglichen Schranken des Hades ein. In Folge deß (man übersehe nicht das waw consec. in וַיִּרְדּוּ) triumphiren über ihren Gräbern die durch ihren Tod von ihren Verfolgern und Bedrückern befreiten, und nach überstandener Nacht der Trübsal und des Leidens zu dem Morgen eines neuen mit Heil und Frieden gesegneten Lebenstages erwachten Gerechten. Der Leib der dem Gerichte der Ausrottung aus dem Lande der Lebendigen anheimgefallenen Gottlosen, den sie während ihres Lebens mit der Menge ihres Gutes gefüllt und geschmückt haben, wird eine Beute der Verwesung im Grabe, so daß ihnen. die nach Vs. 12 sich Häuser auf ewig gebaut zu haben meinen, und ganze Ländereien, sich selbst verherrlichend, nach ihrem Namen genannt haben, auch selbst noch diese letzte traurige Wohnstätte verkümmert wird. Dagegen darf der fromme Dichter sich und seine Leidensgenossen mit der zuversichtlichen Hoffnung trösten, daß, ob auch nach Vs. 6 er in Tagen des Unglücks lebt, und der Frevel seiner Verfolger ihn umgiebt, doch Gott ihn vor solchem Ausgange, wie er den Gottlosen trifft, bewahren werde. Was, wenn der Hades seine Hand ausstreckt nach ihm, der Reiche selbst (nach Vs. 7) mit aller Fülle seines Reichthums nicht vermag, was nach Vs. 8—10 auch keiner seiner zahlreichen Freunde und Anhänger vermag, nämlich ihn vor der Macht des Hades sicher zu stellen, das kann und wird Gottes Gnade an dem Frommen thun: ihn retten aus der Hand des Hades, damit er seine Tage hier auf Erden erfülle in Heil und Frieden. Darum beneide doch der Fromme nimmer den Gottlosen um seinen Reichthum und all seine Herrlichkeit, die er

doch nicht mitnehmen kann in die Gruft. So sehr er sich selbst und Andre in ihrer Thorheit ihn auch glücklich preisen mögen darob, — es hilft ihm Alles nicht, er muß doch, wenn die Stunde der Abrechnung gekommen ist, hinab in den Scheol, um nimmer wieder das Licht dieses Lebens, den Glanz der himmlischen Sonne, der das irdische Dasein erleuchtet, zu schauen.

Dies ist der Gedankengang, den der Dichter in den vorgelegten Worten zum Ausdruck bringt, — freilich in Worten, die für den Ausleger an ein paar Stellen nicht ohne Schwierigkeit sind. Zunächst stößt man sich an dem לַבֹּקֶר in Vs. 15. Da an den täglich wiederkehrenden Morgen des gewöhnlichen Sonnenaufgangs nicht gedacht werden kann, so muß der Ausdruck uneigentlich gefaßt und auf den Anbruch eines durch den Aufgang der göttlichen Gnadensonne bedingten Morgens bezogen werden. An den Auferstehungsmorgen, der der Nacht des Hadeslebens ein Ende macht, darf aber nicht gedacht werden, 1) weil überhaupt die ganze vorexilische Heilsliteratur von einem solchen Morgen nichts weiß, vielmehr Ps. 88, 11 die Erwartung eines solchen geradezu als eine Undenkbarkeit hinstellt, — und 2) weil wie sich sogleich zeigen wird, der Zusammenhang und Gedankenfortschritt in unserer Stelle selbst diese Beziehung unmöglich macht. Somit bleibt nur übrig, an einen Morgen zu denken, der für den Gerechten, auf welchen allein er bezogen wird, nach einer Nacht des Unglücks und der Trübsal anbricht, und zwar in unmittelbarer Folge (waw consec.) der vorher beschriebenen Ausrottung des Gottlosen, von dessen Frevel nach Vs. 6 der Fromme umringt war. Es ist der Morgen, an welchem das bis dahin verhüllte Gnadenangesicht Gottes sich ihm wieder enthüllt, ihm der Lichtblick der göttlichen Huld und Gnade wieder leuchtet. Dieser Morgen ist also in demselben Sinne zu fassen, wie der Morgen in Ps. 46, 6, wie das Erwachen in Ps. 17, 5, wie in Jes. 8, 20 von dem in der hoffnungslosen Finsterniß leiblichen und geistlichen Elendes schmachtenden Volke gesagt ist, daß „keine Morgenröthe" ihm sei, und wie in Hiob 11, 17 auf gleicher bildlicher Grundlage gesagt wird, daß „die Finsterniß werden solle wie der Morgen".

Größer ist die Schwierigkeit bei den Schlußworten des 15. Verses, die ich, der masorethischen Punctation und Accentuation folgend, übersetzt habe:

**Und ihre Gestalt (צוּרָם) ist für das Verzehren (לְבַלּוֹת) des Hades,
Daß keine Wohnung mehr ist für sie (מִזְּבֻל לוֹ).**

Es fragt sich dabei zunächst, ob das mit לְבַלּוֹת im stat. constr. verbundene שְׁאוֹל mit Hofmann als Object des Verzehrens, Vernichtens zu fassen sei, oder mit allen übrigen Auslegern als Subject desselben. Hofmann glaubt nämlich, daß die also zu deutenden Worte „den in der neutestamentlichen Schrift (1. Kor. 15, 26; Apok. 20, 14) bestätigten Gedanken darbieten, daß die Unfrommen mit der Todesnacht, wenn des Todes Herrschaft aufhört, unter die Herrschaft der Gerechten, und durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kämen, welches nun nicht mehr ihres Bleibens habe. Was für den Gerechten Anbruch des Heils, das sei für sie Vollendung des Unheils. Nicht hören sie auf, zu sein, aber ihr Dasein sei forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses, recht im Gegentheil zu der Zeit, wo sie Häuser für die Ewigkeit gebaut besaßen, und große Ländereien ihren Namen trugen" [1]).

Delitzsch hat mit Recht entgegnet, von einem Vergehen des Scheol wisse das alte Testament noch nichts. Hierauf erwidert zwar Hofmann „Aber wenn Himmel und Erde vergehn, wovon es doch in der That weiß (Ps. 102, 27; Jes. 51, 6), wo bleibt dann die Unterwelt?" Scheinbar schlagend, und doch nichts beweisend. Denn wenn Himmel und Erde vergehen sollen, so folgt daraus noch nicht, daß auch zugleich mit ihnen und eo ipso der Scheol vergehen soll. Denn die Erde als Wohnstätte der lebenden Menschen, und der Scheol, als Wohnstätte der verstorbenen Menschen, sind, wenn auch letzterer als im Innern des Erdkörpers gedacht worden sein mag, doch zwei wesentlich verschiedene Dinge; und wo neben den Lebenden auch die Verstorbenen in Betracht kommen, besteht das Weltall nicht bloß aus Himmel und Erde, sondern ist dreitheilig, aus Himmel, Erde und Unterwelt bestehend. Auch ist das Vergehen von Himmel und Erde nicht als eine Vernichtung von Himmel und Erde zu denken, sondern nur als eine erneuernde Umgestaltung derselben, wie die Vergleichung von Jes. 65, 17 und 66, 22 außer Zweifel setzt. Wäre also in der Er-

---

1) Vgl. Schriftbeweis. 2. Aufl. II. 2, S. 502.

wartung des Vergehens von Himmel und Erde eo ipso auch die Unterwelt als Bestandtheil der Erde mit eingeschlossen, so müßte auch ihr Vergehen ebenfalls als eine erneuernde Umgestaltung gedacht werden, nicht als eine absolute Vernichtung derselben, wie Hofmann will. Ueberdem ist es deutlich ausgesprochen, warum und wozu Himmel und Erde vergehen, resp. erneuert werden sollen, nämlich die Erde, um den Fluch, der um der Sünde der Menschen willen an ihr haftet, zu beseitigen, um Tod und Verderben von dem Geschlecht der im messianischen Herrlichkeitsreiche auf ihr Lebenden ferne zu halten (Jes. 11, 6 ff.; 65, 17 ff.), — und die Himmel, damit sie mit ewig ungetrübtem und ungestörtem Lichte über diesem Geschlechte zu leuchten vermögen (Jes. 30, 26; 60, 19. 20). Die Unterwelt, als Wohnstätte der Verstorbenen, kommt dabei gar nicht in Betracht; — über ihr Schicksal, und über die Alteration, die dann möglicherweise auch mit ihr vorgehen kann, schweigen gleich sehr die Propheten wie die Psalmen.

Aber auch davon abgesehen, hätte der Dichter das sagen wollen, was Hofmann herausliest, — eine Idee, die sonst dem ganzen alten Testamente völlig fremd ist, — dann hätte er sich so ungeschickt, wie möglich ausgedrückt, indem er sie in die an sich ganz unverständliche, und nur bei Hinzunahme der oben angeführten neutestamentlichen Aussprüche halbwegs errathbare Rede: „der Gottlosen Gestalt ist für die Zerstörung des Scheol" einkleidete, welche durch die Hinzufügung der Worte: „so daß keine Wohnung mehr ist für sie d. h. für die Gestalt" nicht klarer und deutlicher, sondern eher noch räthselhafter gemacht wäre, wie sich sogleich zeigen wird. Daß die (leibliche) Gestalt der Gottlosen nicht erst durch die im jüngsten Gerichte nach neutestamentlicher Lehre sich vollziehende Vernichtung des Hades vernichtet wird, sondern schon vorher durch die Verwesung, daß ferner die endliche Vernichtung des Hades keineswegs mit der Vernichtung der Leiblichkeit der Gottlosen zusammenfällt, sondern vielmehr nach Dan. 12, 2 und nach dem Worte des Erlösers in Joh. 5, 28. 29 auch die Gottlosen leiblich auferstehen, also ihre der Verwesung anheimgefallene Leiblichkeit zu einer ihrer Verdammniß entsprechenden Gestalt erneuert wird, — daß weiter auch die neutestamentliche Lehre den Gottlosen nach dem jüngsten Gerichte doch noch eine Wohnung, nämlich die Gehenna, anweist,

also keineswegs, wie Hofmann aus unserer Stelle heraus- oder in sie hineinliest, ihr ferneres Dasein als ein „schlechthin raumloses" sich denkt, — und daß endlich ein „schlechthin raumloses" Dasein einer Kreatur schlechthin undenkbar ist, — das Alles sind Thatsachen, die Hofmann's Deutung unserer Stelle zu einer Mißdeutung stempeln.

Wir werden also dabei bleiben müssen, in dem לְבַלּוֹת שְׁאוֹל den Hades nicht als Object, sondern als Subject des Verzehrens zu fassen: der Scheol verzehrt die Gestalt der Gottlosen mittelst der Verwesung, der sie in ihm anheimfällt. Das sei aber, meint Hofmann, „ein in diesem Zusammenhange nicht mehr brauchbarer Sinn, wobei man mit dem Beisatze מִזְּבֻל לוֹ unmöglich zurecht kommen könne. Denn daß der Todte als nackter Schatte (nach Delitzsch) in der Oede des Hades umherschweife, wäre erstlich eine zwar heidnische, aber nicht alttestamentliche Anschauung, und würde überdies den fraglichen Worten doch nicht entsprechen, da der umherschweifende Schatte immerhin den Hades zur Wohnung hätte." Darauf ist zu erwidern, erstens, daß die Verurtheilung dieser Anschauung als einer heidnischen nur ein leerer Schreckschuß ist, da nicht geläugnet werden kann, daß die alttestamentliche Anschauung vom Hades mit der heidnischen sich vielfach berührt, — zweitens, daß das „Umherschweifen" in der Oede des Hades keineswegs ein nothwendiges Correlat unsrer Auffassung ist, — und drittens, daß nicht von dem „umherschweifenden Schatten" gesagt ist, er hätte den Hades nicht mehr zur Wohnung, sondern nur von der durch die Verwesung zerstörten Gestalt i. e. Leiblichkeit desselben, also der gerügte Selbstwiderspruch gar nicht vorhanden ist.

Es soll übrigens nicht geleugnet werden, daß in dem Zusatze מִזְּבֻל לוֹ allerdings auch bei unsrer Auffassung des לְבַלּוֹת שְׁאוֹל etwas Befremdliches, so zu sagen: Unlogisches liegt. Denn es kann allerdings unpassend erscheinen, wenn gesagt wird, daß für einen Leib, der schon durch die Verwesung verzehrt ist, also nicht mehr existirt, keine Wohnung mehr da sei, während doch eigentlich das Umgekehrte der Fall ist, daß nämlich für die noch bestehende Wohnung der Bewohner nicht mehr da ist. Allein dieser Umstand giebt der Hofmann'schen Deutung wenigstens keinen Vorzug vor der unsrigen, da sie von demselben Vorwurf gedrückt wird. Denn es ist gewiß nicht wieder unpassend zu sagen, daß für einen Leib, nachdem der-

selbe sammt seiner Wohnung vernichtet ist, keine Wohnung mehr da sei. Das Befremdende schwindet aber bei beiden Deutungen, wenn man die scheinbar inepte Aussage grade in dieser Form als gegensätzlich durch Vs. 12 bedingt ansieht: „Sie meinen, ihre Häuser seien auf ewig, ihre Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht" [1]).

Wie verkehrt und unzulässig die Hofmann'sche Deutung ist, zeigt sich auch, wenn man auf den Zusammenhang und Gedankenfortschritt achtet, der, nur bei unserer Auffassung ebenmäßig und naturgemäß fortschreitend, bei der gegnerischen völlig confus und naturwidrig wäre. Denn während Hofmann's Auslegung die Herrschaft der Frommen über die Gottlosen, zu der sie am Auferstehungsmorgen gelangen, erst nach der Vernichtung des Hades eintreten lassen darf, würde der Text selbst durch sein waw consecutivum in וַיִּרְדּוּ sie allein durch die vorangegangene Einpferchung der Gottlosen in den Hades bedingt sein, und daran sie der Zeit wie der Wirkung nach, sich unmittelbar anschließen, die Vertilgung des Hades dagegen erst, nachdem die Gerechten bereits zur Herrschaft über die Gottlosen gelangt sind, eintreten lassen.

Wir wenden uns nun zu Vs. 16:

> Doch Gott wird erretten meine Seele von der Hand des Hades,
> Denn er wird mich annehmen.

Die Worte stehen in ausdrücklichem Gegensatze zu Vs. 14, 15. Dort hieß es: Hinweggetilgt zu werden wie das Vieh ist das Schicksal der Gottlosen, wie Schafe in den Hades werden sie eingepferchet, hier dagegen: Gott wird erlösen meine Seele von der Hand des Hades; — dort: der Tod ist ihr Hirte, hier: Gott wird mich annehmen, also: Gott ist mein Hirte.

1) Kann man aber auch damit nicht sich zufrieden geben, so weiß ich keinen andern Rath, als durch leichte Aenderung der Punkte (nämlich Beseitigung des Dagesch in מִזְּבֻל, wozu auch wohl noch die Aenderung des Piel בַּלּוֹת in das Kal בְּלוֹת kommen müßte) den dann ganz planen Sinn:

> Und ihre Gestalt ist zum Verwesen,
> Der Hades eine Wohnung für sie.

herauszubringen. Freilich ist ein מזבל = זבול im sonstigen Sprachschatze nicht nachweisbar, aber grammatisch unanstößig wäre doch Form und Bedeutung eines solchen Wortes.

Schon aus diesen Gegensätzen wird es klar, daß die Rettung, die der Dichter für sich hofft, zum Zweck hat, ihn nicht auch wie den Gottlosen durch einen bösen, schnellen Tod, von welchem er allerdings nach Vs. 6 bedroht ist, hinwegraffen zu lassen. Noch klarer und unzweifelhafter wird dies durch die gegensätzliche Beziehung unsres Verses auf Vs. 8, die schon durch den beiden Versen gemeinsamen Gebrauch des Verbums פדה (erretten, befreien, erlösen) unabweisbar nahe gelegt ist. Dort hieß es: den Gottlosen können nicht seine Freunde erretten von dem Tode, mit welchem ihn Gottes Gericht bedroht, hier dagegen: den Frommen wird Gott erretten von dem Tode, mit welchem ihn der Gottlose bedroht.

In einem andern Zusammenhange als dem eben nachgewiesenen, und unter andern Voraussetzungen, wenn nämlich die Erkenntniß einer zukünftigen Erlösung aus dem Tod und dem Hades durch die Auferstehung zum ewigen Leben dem religiösen Bewußtsein jener Zeit eben so präsent und geläufig gewesen wäre, wie sie ihm factisch fern und fremd war, — würde man allerdings bei den Worten: Du wirst mich erretten aus (von, vor) der Hand (der Macht) des Hades wohl eher an eine Errettung aus dem schon eingetretenen, als an eine Bewahrung vor dem erst drohenden Tode zu denken haben. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den oben besprochenen Worten Davids in:

Ps. 16, 10: Nicht wirst du preisgeben meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube.

Man kann diese, dem Wortlaute nach, auch so verstehen, als ob David erwarte, nie zu sterben, — und müßte sie so verstehen, wenn die zu einer solchen Erwartung nöthigen Voraussetzungen vorhanden gewesen wären.

**Hofmann** behauptet zwar: „daß der Psalmist in Ps. 49, 16 nur die Hoffnung ausspreche, aus einer dringenden Lebensgefahr errettet zu werden, läßt sich am allerwenigsten aus dem Zusammenhange erweisen, da von einer solchen im ganzen Psalm nichts zu finden ist. Sterben und in die Unterwelt kommen wird ja auch er, wie seine Väter; was hätte er denn voraus?" Wir verweisen unsere Gegner zunächst auf seine eigene Erläuterung von Ps. 16, 10[1]), wo eben so wenig und noch weniger als

1) Schriftbeweis 2. A. Bd. II, 1. S. 501.

in Ps. 49 sich aus dem Zusammenhange erweisen läßt, daß der Sänger aus einer dringenden Lebensgefahr errettet zu werden hofft, und doch unbedenklich die Worte Vs. 9. 10 so gedeutet werden, weil die Voraussetzungen zu der dem Wortlaute nach nächstliegenden Deutung fehlen. Eine „dringende" Lebensgefahr wird zu solcher Auffassung der Worte in beiden Fällen nicht nöthig sein: es genügt dazu eine Lebensgefahr schlechthin; nicht einmal eine wirklich und erkennbar drohende Lebensgefahr würde erforderlich sein: es genügt auch schon die Möglichkeit und die Voraussetzung einer solchen. Und wenn Hofmann dazu schon die Worte in Ps. 16, 1 genügen: „Bewahre mich, Gott, denn Zuflucht suche ich bei Dir", — so können uns dazu sicherlich noch weit eher die Worte in Ps. 49, 6 genügen:

> Warum soll ich mich fürchten in den Tagen des Unglücks,
> Wenn der Frevel meiner Verfolger mich umgiebt?

Eben so hat Hofmann bei der Bemerkung: „Sterben und in die Unterwelt kommen wird ja auch der Fromme, was hätte er denn vor dem Gottlosen voraus?" vergessen, daß er selbst schon bei der Erläuterung von Ps. 16 diese Schwierigkeit in einer auch für unsern Psalm gültigen Weise beseitigt hat, indem er sagt: „So gewiß die Verheißung ist, welche Israel, und der Beruf, welchen David empfangen hat, so gewiß ist Letzterm, daß er leben bleibt, bis er seinen Beruf erfüllt haben wird. Daß er hernach stirbt, thut nichts zur Sache." Denn nicht bloß David, sondern auch der Sänger des 49. Psalms und jeder Fromme in Israel hat seinen Lebensberuf, den erfüllen zu können, sein höchstes Lebensglück ist, und an dessen Erfüllung durch einen vorzeitigen Tod verhindert zu werden, als das schwerste Unglück ihm gelten muß. Dieses Glück ist es, das der Fromme nach des Sängers Ueberzeugung vor dem Gottlosen voraus hat. Daß hernach, wenn sein Beruf erfüllt ist, auch der Fromme stirbt, thut nichts zur Sache.

---

### 4) Der Standpunkt der Resignation.

Zeigte sich nun, wie es für einzelne Fälle kaum anders möglich war, der im Vorigen beschriebene Standpunkt der Apologetik als unzureichend, und war der zu einer tiefer greifenden Lösung des Problems nöthige Re-

curs auf das ewige Leben, weil dies noch völlig terra incognita war, nicht zugänglich, so blieb nichts übrig, als einfache Verzichtleistung: theoretische Verzichtleistung für den frommen Denker und praktische Verzichtleistung für den frommen Dulder, wenn der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit fest genug gegründet war, um auch da noch glauben zu können, wo man nicht sieht, — oder aber Schiffbruch am Glauben bei sittlichem Leichtsinn und characterloser Gesinnung.

Die letztgenannte Eventualität schildert uns der Dichter des 73. Ps. in der schon früher vorgelegten und besprochenen Stelle Vs. 10—14. Von der praktischen Resignation des frommen Dulders giebt uns Heman der Esrachite in der Schilderung seines eigenen leidensreichen und hoffnungslosen aber trotzdem nach glaubensstarken Lebens ein mustergültiges Beispiel in Ps. 88. Der Dichter ist, wie aus Vs. 9. 10 hervorgeht, vom Aussatz befallen:

Entfernt hast du meine Vertraute von mir,
Mich gemacht zum Abscheu für sie,
Abgeschlossen bin ich, nicht hab ich freien Ausgang.
Mein Auge schmachtet hin vor Elend,

und zwar wie Vs. 16 zeigt, von Jugend an:

Elend bin ich und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schrecken, will verzagen.

Daraus erklärt sich auch wohl die absolute Hoffnungslosigkeit seines Leidens wie sie sich in folgenden Stellen seines Liedes ausspricht:

Vs. 4. Dann gesättigt mit Leiden ist meine Seele,
Und mein Leben an den Hades reicht es.
5. Geachtet bin ich gleich den Hinfahrenden in die Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft.
6. Ein unter die Todten Entlassener bin ich,
Gleich wie tödtlich Verwundete, Liegende im Grabe,
Deren du nicht gedenkest mehr,
Und wie solche, die von deiner Hand sind abgeschnitten,
7. Gelegt hast du mich in die Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
8. Auf mir liegt dein Grimm,
Und all deine Brandungen hast du gebeugt (gegen mich). —
11. Wirst an den Todten du Wunder thun,
Oder werden Schatten aufstehen, dich preisen?
12. Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue im Hades?

13. Wird kundgethan in der Finsterniß deine Wundermacht,
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? —
17. Ueber mich ergehen deine Zornesgluthen,
Deine Schrecknisse vernichten mich.
18. Sie umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag,
Umringen mich allzumal.
19. Du hast entfernt von mir Freund und Genossen,
Meine Vertrauten sind — Finsterniß!

Und dennoch hält er fest daran, daß Jehova ist der Gott seines Heils, ermüdet dennoch nicht im Gebete zu ihm, findet dennoch Trost und Halt in dem einzigen Umgang, der ihm geblieben ist, dem Umgang und der Gemeinschaft mit Gott im Gebete:

Vs. 2. Jehova, Gott meines Heils,
Des Tages schreie ich, in der Nacht vor dir:
3. Es komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Gejammer! —
10. Ich rufe zu dir, Jehova, den ganzen Tag,
Breite zu dir aus meine Hände. —
14. Und ich zu dir, Jehova, schreie ich,
Und am Morgen kommt mein Gebet dir entgegen.
15. Warum, Jehova, verschmähest du meine Seele,
Verbirgst dein Angesicht vor mir?

Daß der Dichter unter solchen Schrecken des Todes und der Verwesung, die schon bei lebenden Leibe ihn umgeben, dennoch an Gott, als dem Gotte seines Heils unerschütterlich festzuhalten vermag, daß er nicht dem Unglauben und der Verzweiflung anheimfällt, das konnte auch er, wie der Dulder in Ps. 10 als Erhörung seines Gebetes ansehen:

Vs. 17. Die Sehnsucht der Dulder hast du gehört, Jehova,
Festgemacht ihr Herz.

Und wenn er auch, weil Genesung in diesem Leibesleben für ihn nicht mehr denkbar, und der Blick über den Hades hinaus ihm noch verschlossen, auch nicht an der Zuversicht des Dichters von Ps. 73 sich aufrichten kann:

Vs. 24. Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten,
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen,

so fühlt man es ihm doch ab, daß dieses Sängers Ausspruch (Vs. 23): „Dennoch bleibe ich stets bei Dir" auch seines elenden Lebens tröstender Wahlspruch ist, — daß er mit demselben Dichter sagen kann:

Vs. 25. Wen hab' ich im Himmel?
Und bin ich bei dir, so hab ich keine Lust an der Erde.

26. Schwindet mir dahin mein Fleisch und mein Herz,
Der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott auf ewig,

und daß auch von ihm, dem alles irdische Glück, das Besitz Ehre, Beruf, Freunde und Familie dem Menschen geben können, so fern und fremd geblieben ist, das Trostwort in Vs. 28 gilt: „Die Nähe Gottes ist mein Glück."

Wie nahe würde doch, wenn dem frommen Israeliten dieser Zeit überhaupt der Blick auf das mit dem Auferstehungsmorgen anbrechende ewige Leben zugänglich gewesen wäre, es dem Dichter unseres 88. Psalms bei solchem Leiden, bei solcher Glaubens- und Herzensstellung gelegen haben, dorthin seinen Blick zu richten, dort Trost und Erquickung zu suchen! Aber allerdings solche ungelöste, und für das Maaß des religiösen Bewußtseins dieser Zeit noch unlösbare Räthsel, wie das ganze Leben dieses Dulders eins war, mußten über kurz oder lang unter Mitwirkung der fortschreitenden Offenbarung den Weg bahnen zur Erkenntniß der einzig möglichen, aber auch völlig genügenden Lösung.

---

## III. Die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger.

In den Psalmen findet sich allenthalben das tiefste und lebendigste Sündenbewußtsein bei den Frommen ausgeprägt. In der ersten Begründung seines individuellen Lebens sieht David schon die Sündhaftigkeit seiner Natur begründet:

Ps. 51, 7. Siehe in Schuld bin ich gekreist,
Und in Sünden empfing brünstig mich meine Mutter [1]).

---

1) Bei dieser Begründung des sittlichen Verderbens in der Menschennatur bewegt sich in bedeutsamer Weise die Aussage rückwärts von der Geburt zur Empfängniß hin. יֶחֱמַתְנִי (pi von יחם = heiß, brünstig sein) bezeichnet den Moment der Empfängniß, wie חוֹלָלְתִּי den der Geburt. Jener nur die animalische Seite der der Sache bezeichnende Ausdruck ist eben so absichtlich und nachdruckvoll gewählt für הָרְתָה אֹתִי, wie der letztere für נוֹלַדְתִּי, und es ist eine Verflachung des Sinnes, wenn selbst Delitzsch lehrt, חוֹלָלְתִּי stehe bloß poetisch für נוֹלַדְתִּי. Das Eine weist ebenso significant auf das „mit Schmerzen Kinder gebären" in Gen. 3, 16 zurück, wie das Andre auf das „Verlangen" des Weibes in derselben, den Ursprung des menschlichen Daseins mit Fluch beladenden Stelle hin. In dem

Er erkennt die Thatsünde als wurzelnd in der Erbsünde. Aber nicht entschuldigen will er damit seine sündige That, sondern mit dem thatsächlichen auch sein erbsündliches Verderben bekennen, und dieses wie jenes der göttlichen Gnade und Erbarmung unterstellen.

In Ps. 143, 2 fleht derselbe Dichter:

> Nicht gehe ins Gericht mit deinem Knechte,
> Denn nicht gerecht ist vor dir irgend ein Lebender,

und so tief und zart ist sein Sündenbewußtsein, daß er auch um der unerkannten Sünden willen sich verdammlich fühlt:

Ps. 19, 13. Verirrungssünden, wer merkt sie?
Von den verborgenen sprich mich rein.

Darum kann es auch nicht befremden, wenn er ausruft:

Ps. 38, 5. Meine Verschuldungen haben überstiegen mein Haupt,
Wie eine schwere Last sind sie zu schwer geworden für mich.

Jede Gnadenerweisung Gottes erinnert ihn an seine sündliche Unwürdigkeit (Ps. 65, 4); in jedem Mißgeschick sieht er eine Züchtigung von der Hand Gottes um seiner Sünde willen (Ps. 39, 10—12).

Um so auffallender ist es, wenn wir in manchen Psalmen, und zwar wiederum hauptsächlich in davidischen, eine Selbstgerechtigkeit ausgeprägt finden, eine Berufung auf die Reinheit der Gesinnung, auf die Unschuld der Hände, auf die Unsträflichkeit des ganzen Wandels, die das religiöse Bewußtsein des neutestamentlichen Frommen auch bei dem ernstesten und erfolgreichsten Streben nach Heiligung nimmer zulassen würde z. B.

Ps. 7, 9. Richte mich, Jehova,
Nach meiner Gerechtigkeit und meiner Unschuld geschehe mir!

---

Einen drückt sich das sündhaft-Schamwürdige des Zeugungsactes, in dem Andern das Fluchbeladene des Gebärungsactes aus. — Das בְּעָוֹן und בְּחֵטְא bezieht ein Jedes natürlich sich auf das betreffende Subject des Satzes, — also: seine Mutter war in Sünde, als sie ihn empfing, er selbst in Schuld, als sie ihn gebar. Da er nun bis dahin noch nicht selbst gesündigt hat, so kann er nur insofern בְּעָוֹר sein, als der Mutter (und des Vaters) Sünde im Zeugungsacte auf ihn übergegangen ist. Dadurch daß sie ihn empfing, hat sie aber ebensowenig gesündigt, wie er gesündigt hat dadurch, daß er geboren wurde. Nicht der Zeugungsact selbst und an sich ist Sünde, aber in den Zeugenden ist die Sünde, die im Zeugungsacte als schamwürdige Lust an den Zeugenden selbst sich offenbart, und durch den Zeugungsact auch den Gezeugten mit sündlichem habitus inficirt.

Ps. 17, 1. Höre, Jehova, auf Gerechtigkeit, merk auf mein Schreien,
Nimm zu Ohren mein Gebet, (das) nicht mit Lippen des Truges (gesprochen ist)!
2. Von deinem Antlitz möge ausgehen mein Recht,
Deine Augen mögen schauen auf Rechtschaffenheit!
3. Du hast geprüft mein Herz, untersucht des Nachts,
Mich geschmolzen: Nichts findest du (sc. keine Schlacken),
Mein Sinnen (geht dahin daß) nicht übertrete mein Mund.
4. Bei dem Thun der Menschen gegen das Wort deiner Lippen
Habe ich beobachtet die Pfade des Frevlers (sc. um sie zu meiden)
5. Fest hielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht wankten meine Tritte.
6. Als ein solcher ruf ich zu dir 2c.

und in Ps. 18

Vs. 20. Er errettete mich, denn Gefallen fand er an mir.
21. Es erzeigte mir Jehova nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände vergalt er mir.
22. Denn gehütet hab ich die Wege Jehova's,
Und nicht bin ich böslich gewichen von meinem Gotte.
23. Denn alle seine Rechte sind vor mir,
Und seine Satzungen entferne ich nicht von mir.
24. Und ich war ganz redlich gegen ihn,
Und habe mich gehütet vor meiner Verschuldung.
25. So vergalt Jehova mir nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.

Um diese kühnen und zuversichtlichen Berufungen Davids auf die Reinheit seines Herzens und seiner Hände gehörig zu würdigen, muß vor Allem gebührend erwogen und anerkannt werden, daß sie sämmtlich auf ein bestimmtes, namhaftes Lebensverhältniß sich beziehen, nämlich auf sein Verhalten gegen Saul, in Beziehung auf welches er durch Gottes Gnade in der That das Zeugniß eines reinen Gewissens vor Gott sich geben konnte. In Ps. 7 und 17 bittet er um Errettung von den Gefahren, die Sauls Feindschaft und Verfolgung ihm bereitete, in Ps. 18 dankt er für die geschehene Errettung aus diesen Gefahren. Daß sich die Betheuerungen seiner Gerechtigkeit und Unschuld auf dies specielle Verhältniß beschränken, zeigt, obwohl sie ohne ausdrückliche Beschränkung gesprochen sind, doch der Zusammenhang und die Tendenz der beiden letztgenannten Lieder, und im ersten (Ps. 7) ist es auch ausdrücklich gesagt:

Vs. 4. Jehova, mein Gott, wenn ich solches gethan habe;
Wenn Unrecht ist in meinen Händen;
5. Wenn ich Böses zugefügt ihm, als er mit mir war in Frieden,
Und beraubt ihn, als er mich befehdete ohne Ursach

6. So verfolge der Feind meine Seele und erreiche sie,
Und trete zur Erde mein Leben
Und meine Ehre in den Staub möge er legen!

Aber auch in solcher Beschränkung auf ein einzelnes und besondres Lebensverhältniß sind diese Betheuerungen der Reinheit und Unsträflichkeit des Willens und Wandels doch so ausschließlich, die Berufungen auf dieselben vor dem Angesichte des allwissenden Gottes so zuversichtlich, die Kühnheit, mit welcher der Dichter in Ps. 17, 1. 2 die zu erwartende Erhörung seiner Bitte als eine Forderung der Gerechtigkeit in Anspruch nimmt, und in Ps. 18, 20. 21 für die geschehene Erhörung als eine verdiente dankt, so unbedenklich, daß es dem neutestamentlichen Frommen doch unmöglich sein würde, sich dieselben in gleicher Lage anzueignen und sie nachzubeten. Denn auch bei dem aufrichtigsten und erfolgreichsten Streben nach Gott wohlgefälliger Haltung in solcher Lebenslage würde der neutestamentliche Fromme sich doch nicht verhehlen können, daß auch seine reinsten Gesinnungen und seine edelsten Handlungen, zu denen Gottes Gnadenbeistand ihn gekräftigt, doch immer noch durch die Sündhaftigkeit seines Naturgrundes inficirt und getrübt sind, er also doch mit denselben vor Gottes heiligem Angesichte nicht bestehen, auf sie nicht mit solch selbstgenügsamer Sicherheit sich berufen könne. Es muß also doch nach dieser Seite hin zwischen dem religiös-sittlichen Bewußtsein des alt- und des neutestamentlichen Frommen noch ein wesentlicher Unterschied bestehen, der nur durch die höhere Stufe des neutestamentlichen Standpunctes bedingt sein kann.

Das neue Testament kennt keine Gerechtigkeit aus dem Gesetze und durch Befolgung des Gesetzes, die vor Gott gelten könnte: nur die Gerechtigkeit aus dem Glauben an die in Christo dargebotene Versöhnung des Menschen mit Gott kann vor ihm bestehen. Gerechtigkeit aus dem Gesetz und Gerechtigkeit aus dem Glauben sind hier zwei verschiedene, einander gegensätzliche Dinge, — im alten Testamente dagegen sind sie noch in und miteinander: die Gerechtigkeit aus dem Gesetze schließt eo ipso auch die Gerechtigkeit aus dem Glauben in sich, ist mit ihr zugleich und in ihr schon gegeben; ebenso wie, und ebendeshalb weil Gesetz und Evangelium noch in und miteinander sind, während im neuen Testament das Evangelium vom Gesetze sich abgelöst und emancipirt, sich selbstständig und darum jetzt erst seine ganze Kraft und Fülle entfaltend ihm gegenüber gestellt hat.

Dem alten Testament ist die Gerechtigkeit aus dem Glauben keineswegs fremd, weder der Sache noch dem Worte nach; nicht bloß als Verheißung für die Zukunft (Jer. 23, 6; 33, 16), sondern auch als Zusage für die Gegenwart, und nicht bloß in der Zusage durch Worte der Offenbarung, sondern auch in der Aneignung durch Thatsachen und Institute der Offenbarung besitzt es sie. Die Sündenvergebung als Voraussetzung und Basis der Rechtfertigung durch den Glauben ist in ihrer ganzen Wichtigkeit und Nothwendigkeit erkannt und gepriesen. In Ps. 51 betet David:

Vs. 9. Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde,
Wasche mich, daß weißer als Schnee ich werde.
10. Laß mich hören Wonne und Freude,
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen hast.
11. Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Schulden tilge.

Ps. 130 preist die sündenvergebende Gnade Gottes:

Vs. 3. Wenn du Missethaten willst zurechnen, Ja,
O Herr! wer kann bestehen?
4. Doch bei dir ist die Vergebung,
Auf daß du werdest gefürchtet. —
7. Harre, Israel, auf Jehova,
Denn bei Jehova ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung
8. Und er wird erlösen Israel
Von allen seinen Missethaten.

Und daß allein der Mensch selig zu preisen, der sich zuversichtlich der Vergebung seiner Sünden getrösten kann, lehrt Ps. 32:

Vs. 1. Selig, wem hinweggenommen die Missethat,
Bedecket die Sünde!
2. Selig der Mensch, dem nicht zurechnet Jehova die Schuld,
In dessen Geiste kein Trug (Selbsttäuschung)!
3. Denn ich schwieg, da schwanden meine Gebeine,
Durch mein Schreien den ganzen Tag.
4. Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft (wie) in Sommergluthen
5. Meine Sünde that ich dir kund, und meine Schuld verdeckte ich nicht.
Ich sprach: „Bekenntniß will ich ablegen über meine Missethaten dem Jehova".
Und du, weggenommen hast du die Verschuldung meiner Sünde.

Das ganze Opferinstitut hat die Nothwendigkeit der Sündenvergebung zur Voraussetzung, und ist das Mittel zu ihrer Aneignung, also die Basis zur

Erlangung der Gerechtigkeit aus dem Glauben, deren Besitz in Gen. 15, 16 schon dem Abraham und in Habak. 2, 4 dem ganzen erwählten Volke als solchem zugeschrieben wird.

Aber trotz alle dem steht die Gerechtigkeit aus dem Glauben doch immer noch im Hintergrunde des religiösen Bewußtseins im alten Testamente, weil ihre ewige Basis und Wurzel, die Versöhnung durch Christum, dem alten Testamente noch ein verschlossenes Geheimniß war, das erst in einzelnen prophetischen Lichtblicken, am hellsten in Jes. 53, sich zu erschließen begann. Im Vordergrunde des religiösen Lebens steht vielmehr allenthalben das Streben nach der Gerechtigkeit, die der Fromme durch untadelhaftes, dem göttlichen Gesetze entsprechendes Verhalten in Gedanken, Worten und Werken bewährt und darstellt, also das Streben nach der Gerechtigkeit, die in der Heiligung des Lebens erworben wird. Das ist aber nichts weniger als Pelagianismus, denn der alttestamentliche Fromme ist sich dessen wohl bewußt, daß die Rechtschaffenheit und Redlichkeit, die er in aufrichtigem und ernstem Ringen nach Heiligung und Heiligkeit zu erringen sucht, nicht sein eigenes Verdienst, sondern eine Frucht des göttlichen Beistandes, also ein Werk Gottes an ihm ist, — daß er nicht mit bloß natürlicher und eigener Kraft dazu gelangt ist, sondern durch die Hingebung seines Herzens an Gott und sein Gesetz (Ps. 17, 5; 18, 23).

Das Gesetz ist aber dem frommen Israeliten nicht bloß eine peremptorische Forderung an den Menschen, ein kategorischer Imperativ, wobei es ihm selbst überlassen bleibt, wie er damit zurechtkomme, sondern vielmehr ein Gnadengeschenk Gottes, das ihn auf die Wege des Lebens führen kann und soll:

Ps. 19, 8. Das Gesetz Jehova's ist vollkommen, erquickend die Seele,
Das Zeugniß Jehova's zuverlässig, weisemachend die Einfalt,
9. Die Befehle Jehova's grade, erfreuend das Herz,
Das Gebot Jehova's lauter, erleuchtend die Augen;
10. Die Frucht Jehova's ist rein, bestehend auf ewig,
Die Satzungen Jehova's sind Wahrheit, gerecht allzumal,
11. Sie, ja sie sind köstlicher als Gold und Geläutertes viel,
Und süßer als Honig und Wabenseim.

Die Predigt des Gesetzes ist daher eine בְּשׂוֹרָה, ein εὐαγγέλιον, eine frohe Botschaft (Ps. 40, 10). In der gläubigen Hingabe an das Gesetz, wie Ps. 40, 9 sie schildert:

Zu thun Deinen Willen, mein Gott, habe ich Lust,
Und dein Gesetz ist in meinem Innern,

strömt ihm aus demselben eine Gotteskraft zu, deren Träger und Vermittler es ist, die ihn zur Erfüllung desselben treibt, stärkt, kräftigt, jene Gotteskraft, die David in Ps. 51 erfleht:

Vs. 12. Ein reines Herz schaffe mir, o Gott,
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.
13. Nicht verwirf mich von deinem Angesichte,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.
14. Wende mir wieder zu die Wonne deines Heils,
Und mit einem willigen Geiste unterstütze mich.

Wo er nun dennoch in Folge der allgemein menschlichen, allen Menschen angeborenen (Ps, 51, 7; Gen. 8, 21) sittlichen Schwäche und Versuchbarkeit in Irrthum und Sünde verfällt, bietet dasselbe Gesetz, welches ihm zugleich Evangelium ist, in dem Institut des Opfercnltus ihm die Mittel dar, durch Aneignuug einer außer ihm, im Heilsrathschluß Gottes noch verhüllt liegenden Gerechtigkeit, die er im Glaubrn zu ergreifen und deren er sich in aller Anfechtung zu getrösten hat, zur Vergebung der Sünden und zur Wiederherstellung des normalen, durch die Sünde aber getrübten und gestörten Verhältnisses zu Gott zu gelangen. Und das ist eben die alttestamentliche Glaubensgerechtigkeit, die aber im Bewußtsein des alttestamentlichen Frommen noch nicht die ihr im neuen Testamente, besonders durch deu Apostel Paulus, angewiesene absolut fundamentale und primäre, sondern nur eine bloß secundäre, auxiliare, nachhelfende Stellung neben der Gerechtigkeit aus deu Werken hat. Im neuen Testamente ist die Rechtfertigung durch den Glauben als die Basis und Bedingung alles wahrhaft förderlichen Strebens nach Heiligung erkannt, weil nur aus dem Grunde eines mit Gott versöhnten Herzens die wahre Heiligung hervorwachsen kann. Im alten Testamente dagegen ist zwar die Heiligung ebenso sehr wie im neuen von dem Gnadenbeistande Gottes abhängig gemacht, und die Nothwendigkeit so wie die Seligkeit der Sündenvergebung nicht minder energisch erkannt, aber die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern nur als Ergänzuug der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein.

Dies Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung bedingte eine äußerliche Würdigung und Schätzung der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit, und man darf nicht leugnen wollen, daß wenn des Dichters religiöses Be-

wußtsein unter dem Lichte des neuen Testamentes gestanden hätte, mit dem leuchtenden Vorbilde absoluter Heiligkeit in der Person des Erlösers, er gewiß nicht so stark und unbedingt, ohne Reservation und Beschränkung auf die Gerechtigkeit seiner Wege und die Reinheit seiner Gesinnung, — auch in specieller Beziehung auf sein Verhalten zu Saul, bei welchem wirklich unter Gottes Gnadenbeistand seine Gesinnung wie sein Thun und Lassen redlich und ohne Falsch war, — sich hätte berufen können.

---

## IV. Die Fluch- und Rachepsalmen.

Noch mehr als an deu so eben erörterten Berufungen auf die eigene Gerechtigkeit und Unsträflichkeit nimmt das christliche Bewußtsein, dem des Erlösers Mahnung: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die so euch beleidigen und verfolgen" — als höchste Norm des sittlichen Verhaltens in Gesinnung, Wort und That gilt, an den in den Psalmen so häufigen Imprecationen Anstoß, mittelst deren die Rache Gottes oft bis zum entsetzlichsten Untergang über die Feinde des Dichters oder seines Volkes herabgewünscht wird. Von einzelnen mehr gelegentlichen derartigen Aeußerungen in andern Psalmen abgesehen sind besonders Ps. 35, 52, 58, 59, 69, 83, 109, 186 als solche hervorzuheben, in welchen das Gebet um göttliche Rache über die feindlichen Frevler mit besonderer Energie und in schauerlicher Ausmalung sich ergehender Ausführlichkeit auftritt. Und was noch mehr als die Fluchworte selbst verletzen kann, ist die Freude und das Frohlocken bei ihrer Erfüllung, an dem der Dichter sich sättigen will, sobald sie eintrifft (z. B. 35, 9. 19; 52, 8; 58, 11. 12). Die auffallendsten Stellen sind folgende:

Ps. 35, 4: Beschämt und zu Schanden werden müssen, die da suchen meine Seele,
Zurückweichen und schamroth werden, die da sinnen auf mein Unglück.
5. Sie seien wie Spreu vor dem Winde,
Und der Engel Jehova's stoße (sie)!
6. Es sei ihr Weg Finsterniß und Schlüpfrigkeit,
Und der Engel Jehova's verfolge sie!
7. Denn unverdient haben sie verborgen mir ihr Netz,
Unverdient eine Grube gegraben meiner Seele.
8. Es überkomme ihn krachender Einsturz unversehens,
Und sein Netz, das er verborgen, fange ihn,
Mit Gekrach falle er hinein!

9. So wird meine Seele frohlocken in Jehova,
Sich freuen in seinem Heil.
10. Alle meine Gebeine sollen sagen:
„Jehova, wer ist wie du?"
Ps. 58, 7: Gott zertrümmere ihre Zähne in ihrem Rachen,
Das Gebiß des Löwen zerschmettere, Jehova!
8. Vergehen müssen sie wie Wasser, das dahin rinnt;
Er spanne seine Pfeile, als seien sie abgebrochen!
9. Der Schnecke gleich seien sie, welche zerfließend wandelt,
(Gleich) der Fehlgeburt des Weibes, welche nicht schauet die Sonne! —
11. Freuen wird sich der Gerechte, weil Rache er schaut,
Seine Tritte badet im Blute der Frevler.
Ps. 59, 14. Tilge im Grimm, tilge (sie) hinweg,
Daß sie erkennen, daß Gott Herrscher ist in Jakob,
Bis an die Enden der Erden!
15. Und zurück müssen sie kehren am Abend,
Heulen wie die Hunde, und umkreisen die Stadt!
16. Umherirren müssen sie nach Speise,
Ungesättigt übernachten!
Ps. 69, 23. Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick,
Und den Wohlhäbigen zur Schlinge!
24. Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Hüften lasse stets wanken!
25. Geuß aus über sie deinen Grimm,
Und die Gluth deines Zornes erreiche sie!
26. Es werde ihre Hürde verwüstet,
In ihren Zelten nicht sei ein Bewohner! —
28. O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehen mögen sie in deine Gerechtigkeit!
29. Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens,
Und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden!
Ps. 109, 6. Bestelle über ihn einen Ungerechten,
Und ein Verkläger stehe zu seiner Rechten!
7. Wenn er gerichtet wird, gehe er heraus als schuldig,
Und sein Gebet werde zur Sünde!
8. Es seien seiner Tage wenige,
Sein Amt empfange ein Anderer!
9. Es werden seine Kinder Waisen,
Und sein Weib eine Wittwe!
10. Umherschweifen müssen seine Kinder,
Und betteln fern von ihren Trümmern!
11. Es umstricke der Wucherer Alles was sein ist,
Und plündern sollen Fremde sein Ermühtes!
12. Nicht sei Einer ihm, der Erbarmen bewahrt,
Und nicht sei Einer, der Mitleid hat mit seinen Waisen!
13. Es sei seine Nachkommenschaft zur Ausrottung,
Im andern Geschlecht werde ausgelöscht ihr Name!

14. Gedacht werde der Schuld seiner Väter bei Jehova,
Und die Sünde seiner Mutter, nicht werde sie ausgelöscht!
15. Sie seien vor Jehova stets,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtniß!
16. Darum daß er nicht daran dachte, Erbarmen zu üben,
Und verfolgte den elenden Mann und den armen,
Und den herzverzagten, ihn zu tödten.
17. Und er liebte den Fluch, so treffe er ihn!
Und nicht hatte er Gefallen am Segen, so bleibe er ferne von ihm!
18. Unu er ziehe Fluch an wie ein Gewand,
Und er komme wie Wasser in sein Inneres,
Und wie Oel in seine Gebeine!
19. Er sei ihm wie ein Kleid, darein er sich hüllet,
Und zum Gürtel, womit stets er sich gürtet!
20. Dies sei der Lohn meiner Widersacher seitens Jehova's,
Und derer, die Böses reden wider meine Seele!

Nicht minder furchtbar lauten des Dichters Fluchgebete über die Völker, die seinem Volke sich feindlich erwiesen:

Ps. 79, 6. Gieß aus deinen Grimm über die Heiden, die nicht kennen dich,
Und über die Königreiche, die nicht anrufen deinen Namen!
7. Denn sie haben verschlungen Jakob,
Und seine Wohnung verwüstet. —
12. Und gieb zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen,
Ihren Hohn, womit sie dich gehöhnet!
Ps. 83. 10. Thue ihnen wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin, am Bache Kison.
11. Sie wurden zerstört zu Endor.
Wurden zu Dünger für den Boden.
12. Mache sie, ihre Fürsten wie Oreb und Seeb,
Und wie Sebah und Zalmuna all ihre Gesalbten,
13. Welche sprechen: „Laßt uns erobern die Wohnungen Gottes!"
13. Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,
Wie Stoppeln vor dem Winde,
15. Dem Feuer gleich, welches verbrennt den Wald,
Und der Flamme gleich, welche Berge versenget.
16. Also verfolge sie mit deinem Sturm,
Und mit deiner Windsbraut verscheuche sie.
17. Fülle ihr Angesicht mit Schmach,
Daß sie suchen deinen Namen Jehova!
18. Zu Schanden müssen sie werden und hinweggeschreckt auf immer,
Und in Schanden bestehen und umkommen!
19. Damit sie erkennen, daß du, dein Name, Jehova, allein,
Der Höchste auf der ganzen Erde.
Ps. 137, 7. Gedenke, Jehova, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems,
Die da sprechen: „Reißet nieder, reißet nieder, bis auf den Grund in ihr!"

8. Tochter Babel, du verwüstete, Heil dem, der dir vergilt.
   Dein Verdienst, das du verdient hast um uns!
9. Heil dem, der ergreift und hinschmettert deine Säuglinge
   An den Felsen!

Man hat früher, besonders in der Blüthezeit des Deismus und Rationalismus auf Grund solcher Aussprüche der alttestamentlichen Religiösität den Vorwurf gemacht, daß sie Feindeshaß und Rachedurst zulasse und billige, ja fördre und fordre. Heute zu Tage urtheilt man billiger und besonnener. So z. B. Hupfeld (Bd. IV. S. 432): „Im Allgemeinen ist dergleichen nicht zu streng zu nehmen, da sich dicht daneben vielfache Aeußerungen der Versöhnlichkeit und Feindesliebe finden (vgl. 7, 5 f.; 35, 12 f.; 38, 21; 141, 5). Vielmehr liegt in der Anrufung der göttlichen Rache oder Strafe meistens nur der Eifer für das Recht und die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit, die sich darin zu erweisen hat. Die Feinde sind darin als Feinde Gottes betrachtet, besonders die auswärtigen; was in dem partikularistischen Standpunkte des A. T. (einer streitenden Kirche) begründet und insofern berechtigt ist. Es ist nicht wegzuleugnen, daß dabei auch manche volksthümliche Leidenschaft und fleischlicher Eifer mit unterläuft: doch ist das nach dem Geiste der alten Welt, besonders des Morgenlandes, und dem particularistischen Standpunkte des A. T. milder zu beurtheilen. — Der Grund, daß man dergleichen Unvollkommenheiten den Psalmen einerseits so hoch anrechnet, andrerseits so eifrig wegzudeuten sucht, liegt in den unbilligen Ansprüchen, die die alte Inspirationstheorie den handelnden Personen und Schriftstellern des A. T., und so auch den Psalmisten zugezogen, und sie zu unfehlbaren Heiligen und Mustern gemacht hat. Mit dieser sollten auch jene endlich fallen, womit dann auch der unbillige Anstoß wegfallen, und das A. T. die ihm angewiesene Stelle mit Ehren behaupten würde. Also nur zu entschuldigen und zu recht zu legen nach dem Maßstabe der Geschichte, darum handelt es sich hier, nicht heilig zu sprechen. Denn daß dergleichen auf christlichen Standpunkte und für uns nicht mehr erlaubt oder gar Muster sei (wie Hengstenberg und die ganze falsche Apologetik beweisen will), daß wir es nicht mehr nachsprechen und nachsingen dürfen (wie in so vielen christlichen Liedern geschieht), das kann dem unbefangenen und sich selbst klaren Christen nicht zweifelhaft sein."

Auch Tholuck (S. LXIII.) wirft sich die Frage auf: „ob wir

denn wirklich zu der Annahme genöthigt seien, daß sich mit dem an sich heiligen Feuer der Psalmisten niemals und in keinem Falle unheiliges Feuer persönlicher Gereiztheit vermischt habe?" und beantwortet sie dahin, daß „wir dergleichen nicht einmal von den Aposteln behaupten dürften (Apgsch. 15, 29; 23, 3; Phil. 3, 2; Gal. 5, 2). Ob in der bewegten Rede der Zorn ein solcher sei, der vor Gott nicht recht thut, oder ein solcher, mit dem auch Christus gezürnet hat (Mark. 3, 5.), lasse sich in der Regel aus der Beschaffenheit derselben erkennen, nämlich wenn die Wollust an dem Gedanken, selbst Werkzeug der göttlichen Vergeltung sein zu dürfen, sichtbar werde, oder wenn specielle Arten der Vergeltung mit sichtbarem Wohlgefallen erbeten würden, wenn sich wahrnehmen lasse, daß die Vorstellung von derselben für den Sprechenden mit Ergötzen verbunden sei u. s. w. Namentlich nun in den Pss. 109 und 59 trügen manche Ausdrücke ein leidenschaftliches Gepräge; ebenso 149, 7. 8; 137, 8. 9; 58, 11; auch Ps. 41, 11 könnte aus einer solchen Gesinnung hervorgegangen sein. Ueber andre werde das individuelle Gefühl verschieden urtheilen."

Auch selbst Hengstenberg, obwohl er das Verhalten der heiligen Sänger gegen die Feinde vollständig zu rechtfertigen bemüht ist und keinerlei persönliche Gereiztheit oder Leidenschaftlichkeit dabei anerkennen will, sieht sich doch gemüßigt, davor zu warnen, daß man es ohne Weiteres zur Nachahmung empfehle, weil „hier ein wesentlicher Unterschied des alten und neuen Testamentes in's Auge gefaßt werden müsse."

Was zuvörderst den Vorwurf betrifft, daß das alte Testament Feindeshaß und Rachedurst zulasse und sogar fordre und nähre, so ist derselbe ein schreiend ungerechter. Das alte Testament fordert vielmehr ebenso sehr Feindesliebe, und verbietet ebenso sehr Rachsucht, wie das neue. Die Verpflichtung zur Feindesliebe kann wohl kaum concreter und kräftiger ausgesprochen werden, als es in Exod. 23, 4. 5 geschehen ist: „So du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel irrend triffst, so sollst du ihm denselbigen zurückführen. So du den Esel deines Hassers siehest seiner Last erliegen, so hüte dich, ihn sich selbst zu überlassen, sondern entlaste ihn mit ihm." Vgl. Deut. 22, 4. Ebenso entschieden wird die Rachsucht als unverträglich mit der Pflicht der Nächstenliebe verboten in Lev. 19, 18: „Du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein gegen die Söhne deines Volkes,

und liebe deinen Nächsten wie dich selbst", — und in Deut. 32, 35 wird dies Verbot der Eigenrache dadurch begründet, daß Gott sich selbst und sich allein alle Rache vorbehalten hat („Mein ist die Rache und Vergeltung"). Vgl. auch Hiob 31, 29. 30 („Freute ich mich über den Unfall meines Hassers und frohlockte ich, wenn Böses ihn traf, — doch nicht gestattete ich meinem Gaumen zu sündigen, zu fordern mit Verwünschung sein Leben"), Spr. 25, 21 („Wenn deinen Hasser hungert, so speise ihn mit Brot, und wenn ihn dürstet, so tränke ihn mit Wasser"), Spr. 24, 17 („Ueber den Fall deines Feindes freue dich nicht, und über seinen Sturz frohlocke dein Herz nicht"), Spr. 20, 22 („Sprich nicht: ich will Böses vergelten! Harre auf Jehova, der wird dir helfen", vgl. 24, 29). Und in den Psalmen selbst (44, 17) wird der Rachgierige dem Feinde und Lästerer Gottes gleichgestellt.

Erkennt man nun in den Psalmen, was doch wohl schwerlich geleugnet werden darf, den reinsten und edelsten Ausdruck alttestamentlicher Frömmigkeit an, so wird man auch die häufigen Imprecationen der Psalmensänger in einem Sinne aufzufassen haben, der nicht in Widerspruch steht mit jenen Forderungen des Gesetzes und der Chokmah. Dazu kommt noch, daß bei weitem die meisten Psalmen, in welchen solche Verwünschungen uns entgegentreten, davidischer Abfassung sind, und sich vorzugsweise auf die Zeit der saulischen Verfolgung beziehen. Wie sehr aber grade David frei war von persönlichem Feindeshaß und gemeiner Rachsucht, wie zart und feinfühlend grade nach dieser Seite hin, zeigt sein thatsächliches Benehmen gegen Saul in 1. Sam. 24, 5 ff, gegen Nabal in 1. Sam. 25, 23 ff, gegen Simei in 2. Sam. 16, 10 ff, gegen Absalom in 2. Sam. 18, 5. 33. Zwar daß David auch, müssen wir mit Hengstenberg hinzufügen, „wie jedes Menschenkind nicht frei war von Anwandlungen der Rachsucht [1]), die ihm bei der Lebhaftigkeit seiner Empfindung besonders nahe liegen mußten, zeigt 1. Sam. 25. Aber es bedarf auch nur einer leisen Anregung seines Gewissens, und er spricht zu Abigail Vs. 32. 33: „Gelobet sei der Herr, der Gott Israels, der dich heutiges Tages mir entgegengesandt. Und gesegnet sei deine Rede, und gesegnet seist du, daß ich nicht wider Blut gekommen bin und mich mit meiner Hand erlöst habe." — Wie viel mehr wird aber das Ueberwiegen seines natürlichen Edelmuthes in den Momenten der

höchsten religiösen Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, sich geltend gemacht haben! Kann er ja doch auch in Ps. 7, 5. 6 feierlich betheuern, daß er nicht Böses mit Bösem seinen Feinden vergolten habe. Auch hier also bestätigt es sich wieder, daß die Imprecationen in den Psalmen nicht aus gemeiner, persönlicher Rachsucht hervorgegangen sein können.

Wenn demgemäß auch Hupfeld „die Anrufung der göttlichen Rache oder Strafe" zwar im alten Testamente noch glaubt entschuldigen und gewissermaßen sogar rechtfertigen zu können, insofern und weil „der Eifer für das Recht und die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit sich darin erweise und die Feinde darin als Gottes Feinde betrachtet seien", — sie aber auf christlichem Standpunkte, auch wenn sie hier von derselben Gesinnung und Anschauung ausgehen, für unbedingt und unter allen Umständen verwerflich erklärt, so möchte er dabei doch den Gegensatz zwischen alt- und neutestamentlichem Standpuncte straffer gespannt haben, als er in beiden Testamenten thatsächlich vorliegt.

Das neue Testament berichtet zwar, wenn man von der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 19) absieht, welche nur symbolisch-prophetische Bedeutung hatte, nirgends von einem unmittelbaren und directen Fluchworte Christi gegen seine und des Reichs Gottes Feinde. Und wenn er auch über die Pharisäer in Matth. 23, und über die Städte Galiläa's in Matth. 11, 20 ff. Wehe ruft wegen ihrer Verkehrtheit, so ist auch dies nicht Wunsch und Bitte, sondern Verkündigung und Weissagung des Gerichtes, das ihrer wartete. Dies Fehlen jeglicher Imprecation in den Reden Christi ist aber bedingt durch seine dermalige eigenthümliche Stellung, wie er selbst sie in den Worten Joh. 12, 27 ausspricht: „Ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt selig mache", und Luc. 9, 55: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten." Wie aber die einseitige Wahrheit, die in diesen Worten sich ausspricht, nicht die andre Seite der Wahrheit ausschließt, daß der Vater grade ihm alles Gericht gegeben habe, — so darf aus dem Man-

---

1) Dahin gehört aber nicht die Aufforderung des sterbenden Königs an seinen Sohn und Nachfolger, an Joab und Simei die von ihm selbst unterlassene Strafe nachzuholen (1. Kön. 2, 5—9). Vgl. mein Lehrb. der heil. Gesch. § 80. Anmerkg.

gel eines Fluchwortes im Munde Christi während seines Erdenwandels auch nicht die absolute Unzulässigkeit eines solchen geschlossen werden, und noch weniger die unbedingte Nichtberechtigung seiner Apostel und Jünger zu einem solchen. Wie Christus das syro-phönizische Weib abwies (Matth. 15, 24 ff.), weil er nicht zu den Heiden, sondern allein zu den Juden gesandt sei, und doch seine Jünger nichtsdestoweniger zu den Heiden schickte, um ihnen das Wort und die seligmachende Kraft des Evangeliums zu bringen, so konnte Christus auch sich jeglichen Fluchwortes über die Feinde seiner Person und seines Werkes enthalten, und doch seine Jünger, nachdem das Erlösungswerk vollbracht war, und eben weil es vollbracht war, sich zu Imprecationen gegen hartnäckige und verstockte Feinde desselben berechtigt halten. Und sie haben es gethan: So rief Petrus dem Magier Simon zu (Apgsch. 8, 20): „daß du verdammt seiest mit deinem Gelde" ꝛc.; — so konnte Paulus an den Timotheus schreiben (II, 4, 14): „Alexander der Schmidt, hat mir viel Böses erwiesen: der Herr vergelte ihm nach seinen Werken!" — konnte den Hohenpriester Ananias, nachdem derselbe den Umstehenden befohlen, ihn auf den Mund zu schlagen, bedrohen (Apostg. 23, 3): „Dich wird Gott schlagen, du übertünchte Wand!" konnte an die Galater gegen die judaistischen Irrlehrer schreiben (1, 9): „Verflucht sei, wer euch ein andres Evangelium verkündigt!", und (5, 12): „Mögen sie ausgerottet werden, die euch verstören!" — so konnte Johannes in Apk. 6, 10 im Namen der um ihres Zeugnisses willen erwürgten Heiligen sagen: „Wie lange, o Herrscher, du Heiliger und Gerechter, richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde!" — Ein unbedingter Tadel der Psalmisten würde also mit gleichem, ja mit stärkerem Gewichte auch auf die Apostel des Herrn fallen; und ein Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichem Standpunct, so straff und ausschließlich wie Hupfeld ihn hinstellt, würde auch einen Paulus, Petrus und Johannes von dem letztern ausschließen.

Freilich meint selbst Tholuck, wie wir oben schon sahen: Auch von den Aposteln dürften wir nicht einmal behaupten, daß sich mit dem heiligen Feuer ihrer Rede niemals und in keinem Falle unheiliges Feuer persönlicher Gereiztheit vermischt habe; wie viel weniger denn von den Psalmisten! Wir können diesem Ausspruch, wenn gehörig begrenzt, unbedenk-

lich beistimmen. Aber Tholuck hat ihn eben nicht gehörig begrenzt, denn in den neutestamentlichen Stellen, womit er ihn belegt (Apgsch. 15, 29 [39]; 23, 3; Phil. 3, 2; Gal. 5, 2 [12]) hat er zwei wesentlich verschiedene Standpuncte unterschiedslos vermischt. Allerdings auch die Apostel waren durch ihre Berufung und ihr Amt keineswegs der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit schon entzogen. und ohne Bedenken kann man zugeben, daß in dem Wortwechsel des Paulus mit Barnabas (Apgsch. 15, 39), mit Petrus (Gal. 2, 14) und mit Ananias (Apgsch. 23, 3) der an sich heilige Eifer des Apostels durch das Feuer unheiligen Zornes mehr oder weniger getrübt gewesen sein könne. Nicht so unbedenklich ist es aber, dies Zugeständniß auch auf Phil. 3, 2 und Gal. 5, 12 auszudehnen. Im lebhaften Wortwechsel, wo die Person reizend der Person gegenüber stand, konnte auch gar leicht ein Apostel sich momentan zu persönlicher Gereiztheit fortreißen lassen und das Gebot der Sanftmuth (Matth. 5. 5) für einen Augenblick vergessen. Ein Andres ist es aber, wenn ein Apostel sich hingesetzt hat, um einer von ihm gegründeten Gemeinde einen apostolischen Lehrbrief zu schreiben, — da können und müssen wir das Vertrauen zu ihm selbst nicht nur, sondern auch zu dem Geiste Gottes haben, unter dessen Antrieb und Beistand er schrieb, daß er selbst zu solch heiligem Werke im Gebete gehörig sich gesammelt habe nnd durch die Weihe und Heiligung des Geistes Gottes zu einer Gemüthsstimmung erhoben worden sei, in welcher die Regungen persönlicher Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit unterdrückt waren, und keine Gewalt mehr über ihn halten. Und wenn nun dennoch in solcher geweihten und geheiligten Stimmung, und unter dem Beistande des heiligen Geistes, der ihn in diesen Stunden der Weihe zum Lehrer der ewigen Gotteswahrheit für alle Zeiten stempelte, dennoch Worte des Zornes und der Entrüstung, oder gar des Fluches und der Verwünschung seiner Feder entströmen, so dürfen wir diese nicht nach unsrer schwächlichen Ethik als unchristlich und sündlich verurtheilen, sondern haben umgekehrt darnach die Principien unsrer daran Anstoß nehmenden Ethik umzugestalten.

Aehnlich und doch auch wiederum anders, verhält es sich mit den Zornesworten und Fluchgebeten der Psalmisten. Aehnlich, — insofern auch sie ihre Lieder in den Stunden geistlicher Sammlung und höchster, nicht bloß dichterischer, sondern auch religiöser Weihe dichteten; anders, —

insofern die Psalmen nicht wie die epistolischen Lehrschriften des neuen Testaments als objective Lehroffenbarung gelten können und sollen, sondern nur als subjective Zeugnisse frommer und heiliger Gesinnung, wie die gläubige und innige Hingabe des ganzen Menschen an die bis dahin zur Entfaltung und Erkenntniß gebrachte Offenbarung sie zu erzeugen im Stande war. Nur für das was damals der subjectiven sittlichen Beurtheilung der in religiöser Beziehung am meisten Geförderten und am tiefsten Gegründeten als unsträflich galt, können die bezüglichen Aeußerungen der Psalmisten als Maßstab und Muster dienen, nicht aber können sie auch noch jeder spätern Zeit, deren religiöses und sittliches Bewußtsein durch die fortgeschrittene Heilsoffenbarung tiefer begründet und höher entfaltet ist, unbedingt und ohne alle weitere Prüfung oder Beschränkung als Norm und Muster gelten. Denn da die fortschreitenden Offenbarungsthatsachen immer in begleitender und grundlegender Correlation zu der fortschreitenden Offenbarungslehre stehen, und durch beide wiederum der Umfang und die Tiefe des religiösen und ethischen Bewußtseins so wie das Maß des heiligenden Einflusses bedingt ist, welchen dasselbe auf das Gemüth des Menschen ausübt; — da ferner gerade das Moment des religiös-sittlichen Lebens, um welches es sich hier handelt, nämlich die Verpflichtung und die Befähigung zu selbstverleugnender, liebender Hingabe auch an die Feinde und Widerwärtigen, durch Offenbarungsthatsachen und Offenbarungslehren, wenn auch keineswegs fehlend (wie die oben angeführten Belegstellen aus dem Gesetze, der Chokmah und der Geschichte beweisen) doch damals noch nicht so tief und kräftig dem religiösen Bewußtsein eingeprägt sein konnte, wie durch die neutestamentlichen Heilsthatsachen und Heilslehren geschehen ist; — so ist es ja wohl denkbar, daß zur Zeit des alten Testamentes auch in den Momenten der höchsten religiösen Weihe und sittlichen Heiligung nach jener Seite hin noch Regungen des natürlichen Menschen aufsteigen und als unsträflich erscheinen konnten, die ins Licht des neuen Testamentes gestellt als sündlich bezeichnet werden müssen.

Zu einer gerechten Würdigung der Fluchgebete in den Psalmen gegen die Feinde, Lästrer und Verfolger des Dichters oder seines Volkes, ist zunächst zu beobachten, daß es sich dabei nicht um irgend welche kleinliche Interessen handelt, sondern um Sein und Nichtsein, um Leben und Tod.

Die Feinde gehen darauf aus und setzen Alles daran, den Geschmähten und Verfolgten moralisch und physisch völlig zu ruiniren, ihm Ehre und Leben zu rauben, seine amtliche Stellung zu untergraben, seine berufsmäßige Wirksamkeit zu vernichten, die Ausrichtung seiner Lebensaufgabe ihm nach allen Seiten hin unmöglich zu machen. Es liegt nur die eine Alternative vor: Entweder der Verfolgte erliegt dem Verfolger, und mit ihm die Sache der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit und Religiosität; — oder aber die Verfolger erliegen dem göttlichen Strafgerichte, das ihnen nach ihren Werken vergilt. Und mehr als das eigene Leid und Uebel, das ihm selbst oder seinem Volke von den Feinden widerfährt, kränkt den heiligen Dichter die Schmach, die dem Namen Gottes dadurch widerfährt. Können doch, so lange das Gericht Gottes die Frevler nicht getroffen, sie und ihr Anhang, jene ekelhaft-widerwärtigen Schmarotzer und Kuchenwitzler, über welche Ps. 35, 16 sich ereifert, wenigstens nicht ohne Schein von Wahrheit sprechen (Ps. 14, 1; 10, 4, 13): „Nicht ahndet er! Es ist kein Gott"! die Schwachgläubigen aber verzagen und irre werden an Gottes Gnade und Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, ja an Gottes Dasein und Wirksamkeit. Nicht die gekränkte eigene Ehre an sich, nicht die verletzte eigene Wohlfahrt um ihrer selbst willen, also nicht gemeine, persönliche, selbstische Rachsucht ist das Motiv der Imprecationen, sondern vor allem die in den Staub getretene, vor den Menschen bloßgestellte, der Lästrung preisgegebenen Ehre Gottes, die Gefährdung und Verletzung der Interessen der Sittlichkeit und Religion, der Heilsanstalt und der Heilsgeschichte. Und wenn die heiligen Sänger schon im Voraus frohlocken und sich freuen über die Rache Gottes, die den Frevler ereilen soll (Ps. 35, 10; 58, 11), so ist es nicht diese Rache selbst, nicht der schreckliche Untergang und das Verderben der Feinde an sich, das ihre Brust mit Jubel und Freude erfüllt, sondern die dann offen und unbestreitbar vorliegende Rechtfertigung der verleugneten und verhöhnten Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, die Wiederaufrichtung der geschmälerten göttlichen Ehre, der verletzten göttlichen Welt- und Heilsordnung. Sie jubeln darüber, daß nun der Gerechte mit voller Zuversicht vor den Zweiflern und Spöttern wieder sprechen könne (Ps. 58, 12): „Ja, Lohn ist dem Gerechten! ja, Gott ist Richter auf Erden"! — daß nun auch die Frevler selbst erfahren und nicht leugnen können (Ps. 59, 14;

83, 19; 109, 27): „daß Gott in Jakob herrschet, bis an die Enden der Erde! — daß dein Name, Jehova, der höchste über alle Welt, — daß dies deine Hand, daß du, Jehova, es gethan". — Die Feinde des Sängers, gegen welche jene Bitten und Wünsche gerichtet werden, sind also zugleich, und sind primo loco Feinde Gottes, Verächter des Heilsrathes und der Heilsanstalt. Ihre Feindschaft gegen den oder die Frommen wurzelt in der Feindschaft gegen Gott und das Reich Gottes (Ps. 38, 21).

Die Richtigkeit dieser Auffassung und das Gewicht ihrer Geltung zeigt sich besonders klar bei David, von welchem fast alle Rachepsalmen, und insbesondre alle, welche gegen die persönlichen Feinde des Dichters gerichtet sind, herstammen. Wenn David da, wo er bloß persönlich und in seinem Privatinteresse, nicht in seiner theokratischen Stellung, in seinem Beruf und Amte gekränkt war (z. B. als Saul ihm die für die Besiegung Goliaths zugesagte Belohnung durch die Hand seiner ältesten Tochter treulos vorenthielt vrgl. 1 Sam. 18, 19), — sich in solchen Fluch- und Rachgebeten ergangen hätte, so wäre dies auch für den alttestamentlichen Standpunct unbedingt verwerflich gewesen. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn Saul und dessen Schergen ihn haßten, lästerten und verfolgten, weil Gott ihn zum Könige Israels berufen, — oder wenn Absaloms oder Seba's Parteigänger ihn vom Throne zu stürzen trachteten. Da handelte es sich vor Allem um Gottes Ehre, um Gottes Wahl und Berufung, um die Interessen des Reiches Gottes, der Heilsgeschichte und Heilsanstalt. Die Feindschaft gegen David war hier nur das Secundäre, es war zuerst und vor Allem Feindschaft gegen Gott, gegen Gottes Willen und Rathschluß. Würde ihr Rath und Werk gelingen, so würde damit Gottes Ehre gekränkt, Gottes Heilsrath gestört und gefährdet werden. In solchen Fällen konnte David und konnte jeder theokratisch gesinnte Israelit nur wünschen und flehen, daß ihre Anschläge, und insofern sie ihr Leben an die Durchführung derselben gesetzt, auch sie selbst von dem Gerichte und der Rache Gottes getroffen, untergehen möchten.

Daß der h. Sänger dabei der göttlichen Langmuth gegen den Frevler Raum gelassen will, zeigt Ps. 7, 12: „Läßt er nicht ab, so wetzt Er sein Schwert, spannt seinen Bogen und richtet ihn"; — aber (Ps. 109, 17), „will er durchaus den Fluch, so treffe er ihn auch; hat er keinen Ge-

fallen am Segen, so sei er auch ferne von ihm"! Gerechten Tadel und verdienter Züchtigung will der Dichter dabei sich keineswegs entzogen wissen: nur gegen ihre Bosheit betet er:

Ps. 141. 5. Schlägt mich ein Gerechter, Liebe ists,
Straft er mich, Salbe des Hauptes.
Nicht weigere sich mein Haupt;
Denn nur wider ihre Bosheit ist mein Gebet.

Darin also, daß nicht der Eifer für die eigene Sache als solche, sondern der Eifer für die Ehre Gottes, nicht die Gefährdung eines bloßen Privatinteresses, sondern die Gefährdung der Interessen des Reiches Gottes, das Motiv zu solchen Imprecationen darbietet, ist ihre Zulässigkeit und Berechtigung, nicht nur auf dem alttestamentlichen, sondern auch auf neutestamentlichem Boden noch, begründet. Dennoch ist durch die Verschiedenheit des alt- und neutestamentlichen Standpunctes eine Verschiedenheit in der Anwendung dieses Grundsatzes bedingt. Elias konnte noch Feuer regnen lassen auf diejenigen, welche in ihm den Propheten und Knecht Gottes verachteten (2 Kön. 1, 9 ff.). Als aber die Jünger Jesu in ähnlichem Falle Gleiches thun wollten, wehrte ihnen Christus, und erinnerte sie daran, daß sie eines andern Geistes Kinder seien, indem des Menschen Sohn nicht gekommen sei, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten (Luk. 9, 55. 56). Es war der Geist des Gesetzes, der den Elias als Repräsentanten des Gesetzes dazu berechtigte; — und es war der Geist des Evangeliums, der den Jüngern als Repräsentanten des Evangeliums es verbot. Im alten Testamente steht die Gerechtigkeit Gottes im Vordergrunde des religiösen Bewußtseins, im neuen Testamente aber die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Darum wird dort jede Verletzung der Ehre Gottes vor Allem nach den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit, hier dagegen nach den Zugeständnissen der göttlichen Gnade beurtheilt. Derselbe Eifer für die Ehre Gottes, der im alten Testamente Gericht und Rache an dem Gottesverächter zur Sühnung des crimen laesae majestatis divinae für nöthig erachtet, wird im neuen Testamente, wo die Gnade Gottes im beherrschenden Vordergrunde des Bewußtseins steht, zunächst daran denken, daß auch für solche Frevler vielleicht noch eine Thür der Gnade offen stehen könne, und daher das Gebet um Erbarmen der Bitte um das Gericht der Gerechtigkeit vorwalten lassen. Und nur da, wo eine innere, durch den

Geist Gottes bezeugte Gewißheit vorhanden ist, daß der Frevler schon im Stadium völliger Verhärtung und Erlösungsunfähigkeit sich befindet, wird das umgekehrte Verhältniß am Platze sein. Denn auch der Apostel der Liebe weiß (1 Joh. 5, 16), daß es eine Sünde zum Tode giebt, für welche zu beten, er nicht gebietet. Und wenn Petrus für den Magier Simon, und Paulus für den Schmidt Alexander das göttliche Strafgericht herbeiwünschen, so sind sie durch den Geist Gottes dessen gewiß, daß, weil nicht von Buße und Bekehrung, hier auch nicht mehr von Gnade und Vergebung die Rede sein konnte.

Aber auch die alttestamentliche Vergeltungslehre, der noch die Erkenntniß des jenseitigen ewigen Lebens fehlt, welche daher die göttliche Vergeltung auf das diesseitige irdische Leben beschränkt glaubt, bedingt nach zwei Seiten hin einen Unterschied vom neutestamentlichen Standpuncte. Der zum Tode Verfolgte, der mit Ps. 6, 6 sprechen muß: „Nicht giebt es im Tode ein Gedenken deiner, und im Scheol wer könnte da lobsingen dir"? der also seine ganze Lebensthätigkeit und Lebensseligkeit auf das gegenwärtige Leben beschränkt glaubt, muß demselben auch einen ungleich höhern Werth beilegen, und dessen Beschützung und Erhaltung gegen seine Feinde mit weit größerer Dringlichkeit, Rücksichtslosigkeit und Unbedingtheit von Gott erflehen, als der Christ, welcher weiß, daß er durch Tod und Auferstehung zum ewigen Leben, zur ewigen Seligkeit hindurchdringt. Und andrerseits, wie der alttestamentliche Fromme sein eigenes irdisches Leben höher schätzen muß, weil er noch keine Aussicht auf ein jenseitiges ewiges seliges Leben hat, so muß er auch die göttliche Rache, die er auf seinen Feind und Verfolger herabfleht, geringer schätzen, weil er sie auf dieses Leben beschränkt glaubt und von einer ewigen Verdammniß, die jenseits des Scheols seiner erwartet, noch keine Erkenntniß hat. Er wird daher in demselben Maße viel unbedenklicher und rücksichtsloser den Gottlosen der strafenden Gerechtigkeit Gottes anempfehlen dürfen, als der Christ, welcher weiß, was es mit der ewigen Verdammniß, die des Gottlosen in jenem Leben wartet, auf sich hat.

Wir glauben daher, es unbedenklich aussprechen zu dürfen, daß so sehr auch die s. g. Fluch- und Rachpsalmen an sich und für ihre Zeit gerechtfertigt erscheinen mögen, sie dennoch einen so specifisch alttestamentlichen

Charakter an sich tragen, daß der neutestamentliche Fromme in ihnen keinen angemessenen Ausdruck für die Betheiligung seines Verhältnisses zu denjenigen wird finden dürfen, die ihn in seinen heiligsten und theuersten Interessen kränken und schmähen, oder um Gottes und Christi willen ihn höhnen, verfolgen und mißhandeln.

Aber dennoch sind auch diese Psalmen für die Belehrung und Erbauung des frommen Christen nicht unbrauchbar. Einen bedeutsamen Wink, was sie für die christliche Erbauung werden können und sollen, liegt im neuen Testamente vor. Christus selbst bezeichnet in Joh. 15, 25 das in den beiden Fluchpsalmen 35, 19 und 69, 5 gebrauchte Wort: „Sie hassen mich ohne Ursach" als an ihm selbst erfüllt, — und die Flüche, welche David in Ps. 69, 23. 24. 26 und Ps. 109, 8 gegen die Feinde seiner theokratischen Stellung ausspricht, werden von Petrus und Paulus in Apostelgesch. 1, 20 und Röm. 11, 9. 10 als an den Feinden Christi erfüllt, geltend gemacht. Und was von diesen Psalmstellen gilt, kann von allen solchen Fluchworten in den Psalmen gesagt werden. David ist der alttestamentliche Typus der unantastbaren Königsherrlichkeit Christi, und deshalb sind die davidischen Imprecationen, um mit Delitzsch zu reden, wenn man sie ihrer Subjectivität entkleidet, Weissagungen auf das Endgeschick aller sich selbst verstockenden Feinde Jesu Christi und seiner Gemeinde. Und in diesem Sinne betet sie der Christ nach". Auf diese Weise fruchtbar gemacht, sind sie ein heilsames Gegengift gegen die religiöse Sentimentalität und Schwächlichkeit unsrer Zeit, die es verkennt, daß die Rache Gottes über die unbußfertigen Verächter seiner Heilsanstalten ebenso nothwendig wie heilsam ist. — nothwendig, weil von der Gerechtigkeit Gottes gefordert, heilsam, weil den Sieg und die Vollendung des Reiches Gottes herbeiführend. Sie sind als solche eine Entfaltung des Gebetes: „Dein Reich komme!", denn das Reich Gottes kommt nicht nur durch die Begnadigung der Bußfertigen, sondern auch durch das Gericht über die Unbußfertigen.

